Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)

MULTICULTURAL REPRESENTATIONS.
Literature and Discourse as Forms of Dialogue

HISTORY AND CULTURAL MENTALITIES

Arhipelag XXI Press

MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
ISBN: 978-606-8624-16-7

Section: History and Cultural Mentalities

Edited by:
The Alpha Institute for Multicultural Studies
Moldovei Street, 8
540522, Tîrgu Mureș, România
Tel./fax: +40-744-511546
Email: iulian.boldea@gmail.com

Published by:
”Arhipelag XXI” Press, Tîrgu Mureş, 2016
Tîrgu Mureş, România
Email: tehnoredactare.cci@gmail.com

Contents

ON A 1915 DEANERY

Valeria Soroștineanu

Assoc. Prof., PhD, "Lucian Blaga" University of Sibiu 7

ARMOUR PIECES OF THE METAL AGE ON THE TERRITORY OF ROMANIA

Ioana-Iulia Olaru

Assoc. Prof., PhD, "G. Enescu" University of the Arts, Iași 15

SÂNTANDREI [SAINT ANDREW] IN THE MENTALITY OF PEOPLE FROM THE ROMANIAN TRADITIONAL COMMUNITY

Delia-Anamaria Răchișan

Assist. Prof., PhD, Technical University of Cluj-Napoca, Baia Mare North University Center and Călin-Teodor Morariu, PhD Student, University of Oradea 24

THREE ROMAN STATUES FROM THE TELEKI COLLECTION OF GORNEȘTI

Fabian Istvan

Assist. Prof., PhD, "Petru Maior" University of Tîrgu Mureș 37

CRITERI PER LA REDAZIONE DEL DIRITTO PARTICOLARE

William Bleiziffer

Assist. Prof., PhD, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca 42

THE ROLE OF ANTHROPOLOGY IN ESTABLISHING A POZITIVE DIALOGUE BETWEEN STUDENTS FROM DIFFRENT CULTURES

Daniela Osiac

Assist. Prof., PhD, University of Craiova 64

THE BIBLE IN CONTEXT: FROM CREATION TO NEW CREATION

Mihai Handaric

Assist. Prof., PhD, ”Aurel Vlaicu” University of Arad 71

ABOUT THE POLICAL AND SOCIAL SITUATION FROM ROMAN DACIA

Ştefan Lifa

Assist. Prof., PhD, West University of Timişoara 80

KNOWLEDGE CONTROL - SOME CONSIDERATIONS ON THE CENSORIAL PRACTICES

Virginia Blînda

Scientific Researcher, PhD, The Institute of South-East European Studies 88

THE REBIRTH OF THE ROMANIAN SPIRIT THROUGH THE FACULTY OF THEOLOGY FROM BUCOVINA

Alexandru Panciuc

PhD Student, ”Ovidius” University of Contanţa 95

THE INCIDENCE OF ROMANIAN CELEBRATIONS TODAY

Bianca Teodorescu

PhD Student, University of Craiova 101

A STRANGE COOPERATION. THE BILATERAL RELATIONS BETWEEN ROMANIA AND GHANA DURING 1966-1970

Bogdan Iulian Ranteş

PhD 106

AGRICULTURAL TOURISM POTENTIAL – NECESARRY SUPPORT IN THE SUSTAINABLE DEVELOPMENT OF WESTERN ROMANIA

Gheorghe Pribeanu

Assoc. Prof., PhD, ”Vasile Goldiş” West University of Arad, Marius Boiţă, Assoc. Prof., PhD, ”Vasile Goldiş” West University of Arad, Ionela Mihaela Milutin, Lecturer, PhD, Western University of Timisoara 116

IERONIM PUIA, SCHOOL INSPECTOR BETWEEN 1919-1940

Constantin Bogoşel

PhD Student, ”Petru Maior” University of Tîrgu Mureş 125

THE ETHNIC AND CONFESSIONAL STRUCTURE OF THE BÂRGĂU COUNTY POPULATION

Timea-Melinda Darlaczi

PhD Student, ”Babeş-Bolyai” University of Cluj-Napoca 135

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE CUM APARATU CRITICO – AN EXERCISE OF CRITICS OF THE NEW TESTAMENT TEXT IN THE VISION OF PR. PROF. VASILE GHEORGHIU

Alexandru Panciuc

PhD Student, ”Ovidius” University of Contanţa 143

ERASMUS DE ROTTERDAM AND THE EUROPEAN HUMANISM

Olesea Panciuc

PhD Student, University of Piteşti 153

TO EDUCATE THE PRINCELY SCIONS OF MOLDAVIA AND WALLACHIA IN THE EARLY CENTURIES

Roxana Bianca Onică

PhD Student, ”Al. Ioan Cuza” University of Iaşi 162

PROMOTING ROMANIAN BALNEARY RESORTS IN 19TH CENTURY NEWSPAPERS AND MAGAZINES

Emilia Camelia Sărac

PhD Student, ”1 Decembrie 1918” University of Alba-Iulia..... 173

THE FACULTY OF THEOLOGY FROM CERNĂUȚI – THE HISTORICAL PROFILE OF UNIVERSITY EDUCATION FROM BUCOVINA AS A LANDMARK IN THE ROMANIAN UNIVERSITY BACKGROUND

Alexandru Panciuc

PhD Student, ”Ovidius” University of Contanța 179

MODERN POLITICS AND THE CONCEPT OF CITIZENSHIP: ENGLISH AND FRENCH MODELS

Adrian Claudiu Stoica

Assoc. Prof., PhD, University Politehnica of Bucharest..... 186

HEART TRANSPLANT, A COMPLEX PROBLEM FROM A MEDICAL, JUDICIAL AND ETHICAL POINT OF VIEW

Cristina Florescu, Lecturer, PhD, University of Medicine and Pharmacy, Craiova and Manuela Lavinia Istrătoaie, Lecturer, PhD, University of Craiova..... 192

ELEMENTS OF CHRISTIAN ARCHETYPOLOGY: THE ENIPOSTATIC EGO IN ST. AUGUSTINE’S SOLILOQUIORUM

Adriana Claudia Cîteia

Assoc. Prof., PhD, ”Ovidius” University of Constanța..... 200

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

ON A 1915 DEANERY

Valeria Soroștineanu

Assoc. Prof., PhD, "Lucian Blaga" University of Sibiu

Abstract: Our study presents one of the Orthodox deaneries of the Sibiu Archiepiscopate during the First World War, especially in 1915. Data were provided by the evaluation sheet of each parish by a dean. These evaluation sheets offered us the occasion to assess the state not only of the church and school, but also of the entire community in a difficult and tormented period. As it was harder and harder to resist during the years of the war, the mentioned sheet provides relevant information on the social and economic changes, as well as specific hardships in difficult war time.

Keywords: the Orthodox church, village, comunity, school, evolution

Atunci când a ajuns pe scaunul mitropolitan de la Sibiu la 1898, fostul episcop al Aradului Ioan Meţianu a fost autorul unei anchete la nivelul întregii arhiepiscopii a Transilvaniei, tema centrală a acesteia vizând răspunsul la o singură întrebare şi anume dacă la poporul român se manifestă ceea ce înţelegea atunci prin „indiferentism religios", precum şi modalităţile de eliminare a acestuia [1].

Ulterior odată cu anul 1911 impune o serie de modificări fişei de evaluare a parohiei de către protopop, în cadrul vizitaţiunii canonice.Acestea au urmărit o mai complexă analiză a stărilor de lucruri la nivelul comunităţii parohiale, prin răspunsurile la întrebările grupate în cinci capitole: despre biserică,despe oficiul parohial,conduita parohului în raport cu parohia şi credincioşii săi, despre şcoala, unde preotul era de drept director iar protopopul inspector şi despre epitropie (problemele financiare ale parohiei), subiect sensibil, mail ales în raport cu şcoala, după aplicarea legilor şcolare apponiene din 1910.

Vizitaţiunea canonică cu structura de mai sus a fost introdusă odată cu anul 1911, conform circularei nr. 11351/Bis., a Regulamentului trimis odată cu circulara, precum şi a ordinului consistorial nr. 12090/Prez. din 11 11 1911, de punere în aplicare [2].În aceeaşi perioadă este menţionată şi o fişă de vizitaţiune canonică doar pentru evaluarea şcolii şi a activităţii învăţătorului.Interesant a fost faptul că în conferinţa învăţătorească din anul 1912 s-a propus un Protocol de inspecţie complet, cu următoarele rubricaturi: caracterul şcolii, tipul ei, rechizitele, numărul elevilor de vârstă şcolară, prezenţa, dacă elevii au acasă manuale şi rechizitele necesare, calificarea învăţătorului, progresul în şcoală, colecţie cu legi, circulare şi regulamente şcolare, biblioteca şi grădina şcolară, modul în care şcoala a fost inspectată de paroh, atitudinea comitetului parohial, cum s-au înlăturat scăderile constatate, observaţiile inspectorului regal de şcoli, dispoziţiile Consistoriului arhidiecezan sau ale protopopului privind starea şcolii în general.O rubrică separată se referea doar la dispoziţiile

[1] Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului (A.A.Sibiu), 7740/1899
[2] (A.A.Sibiu), III, 561, 1915

Consistoriului.Putem presupune că acest model a influenţat întocmirea modelului de inspecţie a şcolii la nivel de protopopiat [3].

Am ales să prezint problematica şcolară din cadrul vizitaţiunilor canonice din protopopiatul Miercurea în 1915, al doilea an de război pentru naţiunile din statul dualist austro-ungar şi implicit şi pentru românii locuitori ai Transilvaniei [4].

Protopopiatul Miercurea (în dialectul săsesc Reismuert, în germană Reussmarkt, Reußmarkt, Reissmarkt, în maghiară Szerdahely sau Szászszerdahely) era în cadrul celor 34 de protopopiate, care alcătuiau Arhiepiscopia ortodoxă a Transilvaniei, unul de mijloc, cu o populaţie de 30.610 locuitori, cele mai multe din cele 25 de parohii făcând parte din comitatul Sibiului, protopop era Avram S.Pecurariu iar reşedinţa se afla în parohia cu acelaşi nume.După cum se observă şi din tabelul alăturat, alături de parohii cu populaţie mare: Poiana, Jina sau Apoldul inferior avem şi parohii mai mici, cu 113 credincioşi, cazul Blajului, unde credincioşii erau adunaţi din 4 filii (comunităţi cu număr mic de credincioşi, subordonate unei parohii)[5].

Nr.	Parohia	Populaţia	Observaţii
1.	Apoldul inferior	3209	2 preoţi, 4 învăţători
2.	Apoldul superior	1011	1 preot, 1 învăţător
3.	Armeni	958	1 preot, 1 învăţător
4.	Beşineu	611	1 preot, 1 învăţător
5.	Blaj	113	filii: Tur, Bia, Bucerdea, Spini, preot-catihet
6.	Bogatu	977	1 preot, 1 învăţător
7.	Boz	391	1 preot, şcoală comună cu greco-catolicii
8.	Broşteni	447	1 preot, post vacant de învăţător
9.	Cărpiniş	1121	1 preot,1 capelan-învăţător, 1 învăţător
10.	Cinadie	723	1 preot, 1 învăţător
11.	Cunţa	581	1 preot, 1 învăţător
12.	Dobârca	580	1 preot, 1 învăţător
13.	Gârbova	1083	1 preot, 1 învăţător
14.	Gusu	487	1 preot, 1 învăţător
15.	Jina	3122	3 preoţi, şcoală grănicerească
16.	Ludoş	2166	2 preoţi, 4 învăţători
17.	Lupu	161	1 preot, şcoală comună cu greco-catolicii
18.	Miercurea	1124	1 protopop, 1 capelan, 2 învăţători
19.	Păuca	1053	1 preot, 1 învăţător
20.	Poiana	6025	3 preoţi, 1 capelan-învăţător, 7 învăţători
21.	Reciu	454	1 preot, 1 învăţător
22.	Rod	1626	2 preoţi, un post vacant, 2 învăţători
23.	Sângătin	478	1 preot, şcoală de stat
24.	Spring	1000	1 preot, 1 învăţător
25.	Tău	1109	1 preot, 1 învăţător

[3] (A.A.Sibiu), IV, 999,13157,1912, cercul Sălişte- Miercurea
[4] https://ro.wikipedia.org/wiki/**Miercurea_Sibiului**
[5] *Şematismul...*,1915, 85-86.

Până la anul 1915, în relaţie cu Consistoriul arhidiecezan de la Sibiu şi mai ales în cadrul conferinţelor învăţătoreşti, corpul învăţătoresc de la şcolile protopopiatului au demonstrat o mare capacitate de muncă şi de consolidare a relaţiilor cu preoţii şi liderii comunităţilor locale. O parte din şcoli au beneficiat şi de un ajutor financiar de la fosta Universitate săsească.Veniturile proveneau din exploatarea pădurilor de la Lotru şi conform hotărârii din 5 04 1907 au fost ajutate 14 şcoli româneşti cu 100 de coroane, printre ele, alături de şcoli din comitatele Braşov,Făgăraş sau Alba Inferioară (Răhău, Lancrăm,Romos) s-au aflat şi 2 şcoli din protopopiatul menţionat: Apoldul Inferior şi Poiana.Mai mult, din 1911 şcoala din Apoldul superior a primit un ajutor permanent din partea aceleaşi Universităţi săseşti [6].

Dacă am urmări doar activitatea şcolilor confesionale din protopopiatul Miercurea ţinând cont de informaţiile oferite de conferinţele învăţătoreşti pentru intervalul 1900-1915 am observa mai întâi eforturile făcute pentru perfecţionarea corpului învăţătoresc.Dacă în 1901 era menţionat un procent de peste 50% de învăţători definitivi în anul următor,creşterea a fost semnificativă, de peste 64% [7].

În cadrul conferinţei învăţătoreşti din anul 1902, în dezbaterile care au avut loc în cercul VI,alcătuit din protopopiatele Sălişte şi Miercurea, învăţătorul Nicolae Iosif a cerut ca la concursul de instituire de învăţători să nu se mai ceară în mod obligatoriu ca învăţătorul că fie şi cantor, deoarece în situaţia în care primeşte ajutor şi de la stat, nu mai face faţă birocraţiei impuse de acesta [8].

În 1906, urmând tema de dezbatere impusă de către Consistoriul arhidiecezan despre „Importanţa şi necesitatea şcolilor de repetiţie”numite şi economice, s-a impus cu necesitate organizarea lor şi în protopopiatele Sălişte şi Miercurea.La fel erau necesare şi Reuniunile agricole, care să încurajeze în satul românesc adoptarea a unor metode moderne în agricultură dar care să susţină şi şcolile menţionate mai sus [9].

În cadrul conferinţei învăţătoreşti din anul 1910, au fost prezentate următoarele date statistice despre situaţia şcolilor din protopopiatul Miercurea: au fost construite şi şcoli noi, numărul învăţătorilor a ajuns la 32, toţi calificaţi, inclusiv 2 învăţătoare. Cei mai mulţi învăţători predau la şcoala din Poiana-7, urmau apoi: Apoldul inferior cu 4 învăţători, Miercurea, Gârbova, Rod şi Cărpiniş cu câte 2 învăţători. S-a mai observat că cea mai pozitivă atitudine faţă de şcoală o au cei care nu au ca ocupaţie primordială, agricultura, ci mai degrabă comerţul [10].

Şansa unei biblioteci pedagogice „tractuale”, adică a protopopiatului a fost oferită de existenţa celei a fostei Reuniuni a învăţătorilor din protopopiatul Miercurea, care mai avea 62 de volume, (11 de interes pedagogic şi 6 cărţi donaţie a Consistoriului). Ulterior s-a pus accentul nu neapărat pe creşterea numărului de biblioteci, cât pe aceea a numărului de volume din cadrul acestora, astfel la 1912, cele 6 biblioteci aveau în componenţă 531 de volume iar grădinile şcolare erau în custodia preoţilor şi nu depindeau de şcoală,aşa cum se uzita, în general.

Alianţa dintre preot şi învăţător a fost vizibilă şi în organizarea unor serbări care nu făceau altceva decât să lege şi mai mult comunitatea de cele două instituţii, ceea ce nu putea

---

[6] Arhiva Arhiepiscopiei Sibiu, (A.A.Sibiu),1911, nr.5.
[7] Protocolul Sinodului…, 1901, 84-92.
[8] (A.A.Sibiu), IV, 1, 1902, cercul VI,
[9] (A.A.Sibiu), IV, 11, 1906,
[10] (A.A.Sibiu), IV, 14651, 1910,

avea decât urmări pozitive.Un astfel de exemplu a fost dat de stabilirea unui hram al şcolilor care ajunge să fie serbat în 10 comune. Conferinţa învăţătorească din anul 1910 oferă date despre şcoli, săli de clasă şi dotarea acestora.În perioada la care ne referim, în cele 25 de parohii au fost menţionate 20 de şcoli confesionale, 18 cu edificii proprii, cu 38 de săli de învăţământ din care 29 erau corespunzătoare şi cu o singură şcoală nouă, cea din Cărpiniş.Marile probleme erau în continuare cele legate de mobilierul şcolar şi rechizitele vechi. Doar în 11 şcoli mobilierul era complet iar rechizitele, doar în 9 şcoli.Primăriile nu acordau nici acum, la 1910, credit importanţei şcolii primare, dovada cea mai palpabilă fiind lipsa amenzilor date părinţilor pentru absenţele copiilor.

Motivaţia a fost oferită de o statistică: erau frecventate normal doar 10 şcoli iar în 9 se lipseau 10 zile primăvara, pentru semănat şi 10 zile toamna, pentru culegerea viilor şi a porumbului, salariile veneau târziu, motivul invocat de cele mai multe comunităţi fiind sărăcia.Plata salariilor beneficia şi de ajutoare din partea statului, în valoare de 1920 de coroane, a Consistoriului pentru 2 şcoli şi din partea comunelor politice pentru alte 2 şcoli.La examenul din vară, elevii de la 11 şcoli au primit calificativul „ foarte bine”.

În contrast cu unele atitudini inerţiale ale comunităţii, învăţătorii au ţinut să iasă în evidenţă şi în afara şcolii,urmând în acelaşi timp şi modelul Astrei, ai cărei membrii erau, prin susţinerea de prelegeri despre:cultivarea viilor-6, a pomilor-8,„producţiuni teatrale”-15, organizarea de coruri-13 şi de societăţi civile de pompieri-3 [11].

Conferinţa din anul 1913 s-a ocupat cu insistenţă de eficientizarea cursurilor de alfabetizare, care au dat rezultate bune în parohiile Tău şi Boz, unde s-a sugerat şi acordarea de premii, adunate în biserică, prin instituirea unui disc special şi prin implicarea credincioşilor în şezători literare sau chiar în organizarea de *cazine poporale* [12].

Odată cu izbucnirea primului război mondial întreaga situaţie s-a schimbat, satul simte tot mai mult lipsa celor plecaţi pe front,familiile rămase acasă se confruntă tot mai mult cu problemele de natură economică şi socială.

Dar, societatea românească începe să simtă şi presiunea autorităţilor, lipsa lor de încredere pornind şi în protopopiatul Miercurea de la situarea lui, nu departe de graniţă.În 27 iulie 1915, ministerul de interne a cerut comiţilor, mai ales celor din Braşov şi Sibiu să combată răspândirea unor hărţi cu România Mare şi o posibilă stare de spirit defetistă în rândul soldaţilor români, care să ducă la dezertări în aşteptarea unei “invazii româneşti”.Prim-pretorul din Miercurea-Sibiului îşi anunţa superiorii de existenţa unor depozite clandestine de armament organizate de români pe teritoriul plasei sale, ceea ce s-a putut dovedi.Şeful poliţiei de graniţă, Imre Homer, prin raportul secret nr. 481 din 23 12 1915, s-a plâns de starea de spirit a românilor, fiind sigur că după atacul armatelor ruse,"România va porni împotriva noastră".În contrapartidă, de la începutul războiului, prin satele româneşti s-a răspândit zvonul că Rusia a atacat România şi a invadat Moldova [13].

La fel ca peste tot în Transilvania în anii războiului, colectele şi donaţiile de tot felul cerute de toate instituţiile statului pentru beneficiul în special al celor de pe front au avut loc şi în protopopiatul Miercurea, unde colectele au fost făcute de : biserică, primărie,din comisii formate din români şi saşi, un rol important avându-l elita locală.În două din parohiile mari s-au strâns sume mari de bani, în Ludoş, 1000 de coroane iar în Rod, 10158 de coroane.[14]

---

[11] (A.A.Sibiu), IV, 999,13157, 1912
[12] (A.A.Sibiu), IV, 9785, 1914,
[13] Voicu, 1985,156.
[14] (A.A.Sibiu), III, 720, 1915,

Situaţia a devenit şi mai dificilă după intrarea armatei române în Transilvania, când teritoriul protopopiatului a făcut parte din zona de conflict. Mai mult, comandamentul român a aflat de la pretorul român din Săliştea Sibiului despre faptul că trupele germane soseau în gara din localitate[15].

Prezentăm mai jos cuprinsul partea a IV-a din fişa vizitaţiunii canonice, cea referitoare la şcoală.

1. Şcoala este corespunzătoare?
2. Câţi învăţători funcţionează?
3. Câţi elevi sunt înmatriculaţi?
4. Salariul se plăteşte: de la biserică, de la popor, de la comuna politică, de la stat?
5. Are drept la cvincvenalii (gradaţii care se dădeau în funcţie de vechime şi activitate meritorie)?
6. Are cvartir (asigurarea locuinţei învăţătorului) natural sau relut de cvartir (contravaloarea în bani) ?
7. Care sunt manualele folosite, aveau sau nu aprobarea Consistoriului arhidiecezan ?
8. Cum sunt băncile, tabla, Maşina de comput, tabelele din istoria naturală şi mapele de geografie?
9. Este şcoală de pomi (livadă şcolară) ? S-au obţinut altoi, câţi şi cui s-au vândut?
10. Este bibliotecă şcolară? Care este numărul volumelor şi cuprinsul lor? Cine le citeşte şi sub supravegherea cui?
11. Cercetează învăţătorul biserica la Utrenie, Sf. Liturghie, Vecernie cu elevii? Cântă în cor şi a organizat cu elevii un cor?
12. Producţiuni teatrale a făcut cu elevii sau alte activităţi, spre ce scop
13. Învaţă pruncii cântări liturgice, cântece naţionale, colinde
14. Ţine învăţătorul conferinţe pentru popor?

În anul 1915 starea şcolilor a fost considerată corespunzătoare, era în construcţie cea din Bogatul român iar în parohia Tău, starea bisericii era aşa de gravă, încât şcoala servea şi de capelă[16].

Referitor la numărul învăţătorilor nu se dau prea multe date, cei mai mulţi erau mobilizaţi pe front, ultimul a plecat, la data întocmirii vizitaţiunii canonice,14 04 1915, învăţătorul Vasile Bratu din Armeni, în ianuarie 1915. L

Locul lor a fost luat de preoţi dar au fost şi cazuri când nu s-au mai făcut deloc cursuri,cazul şcolii din Bogatul român, unde după mobilizarea învăţătorului în august 1914 şcoala s-a închis.În cel mai bun caz numărul lor s-a înjumătăţit: în Broşteni a rămas un învăţător, la fel 2 în Cărpiniş, la Cunţa, un învăţător, la fel în Dobârca, în Gusu sau Tău iar la Cinadie învăţătorul a fost mobilizat şi înlocuit cu preotul.Au fost iniţial avantajate parohiile mai mari, cu multe clase de elevi, unde au mai rămas un număr acceptabil de învăţători: Ludoşul mare, cu 4 învăţători, Miercurea cu 2 învăţători, Rod, tot cu 2 învăţători.Dar situaţia lor s-a schimbat în următorii ani de conflict[17].

Numărul elevilor variază în funcţie mai ales de comunitate,în Apoldul inferior sunt înmatriculaţi 294 de elevi, în Broşteni-61, Cărpiniş-118, Cinade-48, Cunţa-67, Dobârca-66,

---

[15] Kiriţescu,1989,246
[16] (A.A.Sibiu), III, 180, 1915,
[17] (A.A.Sibiu), III, 180, 1915,

Gusu-45, Ludoşul mare-204, Rod-137, Spring-80, Tău-50, Bogatul român-115 elevi iar în şcoala din reşedinţa protopopiatului, Miercurea, şcoala avea 126 de elevi[18].

Salarizarea învăţătorilor a fost complexă şi pentru că avem mai multe tipuri de şcoli: o singură şcoală de stat la Sângătin şi apoi şcoli confesionale susţinute fie doar de comunităţi sau împreună cu biserica, cu statul sau comuna politică.Există 2 şcoli comune cu greco-catolicii, în Lupu şi Boz şi o şcoală grănicerească, cea din Jina.Se observă că marile parohii sunt cele care au putut să se conformeze cerinţelor legilor lui Apponnyi şi să ofere salarizarea necesară dar tot atât de adevărat este şi faptul că eforturile lor financiare sunt dependente încă de ajutorul de la stat, ceea ce a deschis calea unor imixtiuni grave în procesul de învăţământ. Acest adevăr a fost reliefat şi de structura salariului în parohiile de tipul celor menţionate mai sus: Apoldul de Jos (biserica-1464 coroane,30 fileri,credincioşii-375 coroane,70 fileri, comuna politică- 400 coroane, stat-3860 coroane), Armeni (credincioşii- 800 coroane, statul-800 coroane),Miercurea (biserică-1639 coroane,stat-2200 coroane),Dobârca(biserica-526 coroane, statul-980 coroane,credincioşii-94 coroane),Ludoşul mare(biserica-2110 coroane,stat-4200),Cunţa(credincioşii-400 coroane,stat-1300 coroane),Gusu(credincioşii-600 coroane,stat-600 coroane),Rod(biserică-2720 de coroane,stat-700 coroane),Cărpiniş(credincioşii-1500 coroane,comuna politică), Cinadie(salariul este plătit de popor şi stat) iar în Tău(biserică- 800 de coroane şi de la popor).

Plătiţi doar de comunităţi sunt învăţătorii din:Beşineu (din repartiţie de la popor), Broşteni (salarul era de 300 de coroane), Spring (1000 de coroane) şi Bogatul român (salariul este de la popor).Referitor la asigurarea locuinţei învăţătorului, doar învăţătorul din Armeni a cerut banii de chirie[19].

Manualele folosite sunt cele aprobate de Consistoriu şi implicit şi de către stat, avizul fiind dat în fiecare an.Cele mai cunoscute exemple fiind manualul de citire al dr. Ioan Stroia şi manualul de limba maghiară al lui Iuliu Vuia.Din multe parohii însă nu avem date sau se foloseşte sintagma manualele folosite de consistoriu[20].

Dotarea şcolilor a fost considerată încă mulţumitoare, în primul rând băncile sunt considerate în general bune,la şcoala din Broşteni erau potrivite, la Cunţa au fost cumpărate bănci noi, „în conformitate cu noile legi şcolare” dar în Tău, băncile au fost considerate „puţin corespunzătoare”.Despre toate celelalte (tabla, tabelele de istorie naturală şi mapele de geografie) se dă un răspuns general, sunt în bună stare, fără a detalia[21].

Şcoala de pomi, a se înţelege aici livada şcolii a fost considerată importantă atât prin cunoştinţele practice trasmise elevilor dar şi prin prin comercializarea „altoilor” adică a plantelor care serveau la obţinerea unor soiuri superioare de fructe sau de viţă-de-vie în parohie.Au ieşit astfel în evidenţă şcoala din Cunţa, care a produs 110 altoi, din Gusu, cu 300 de altoi, vânduţi la „poporeni”,cea din Miercurea, cu 68 de altoi, şcoala de altoi din Rod, cu 80 de altoi, toţi vânduţi sau şcoala din Bogatul român, cu cel mai mare număr de altoi, 400[22].

Bibliotecile şcolare au rămas şi în 1915 una din preocupările de bază ale şcolii dar şi ale parohiei în general, în efortul pe care acum în anii războiului îl depune mai ales preotul de a convinge comunitatea de importanţa lecturii.Deşi biblioteci şcolare există în aproape fiecare şcoală, cu o singură excepţie, parohia Dobârca, numărul de volume este mai degrabă modest, variind între 15 şi 130 de cărţi. În ceea ce priveşte conţinutul lor cele mai multe cărţi sunt: de

---

[18] (A.A.Sibiu), III, 180, 1915,
[19] (A.A.Sibiu), III, 180, 1915,
[20] (A.A.Sibiu), III, 180, 1915,
[21] (A.A.Sibiu), III, 180, 1915,
[22] (A.A.Sibiu), III, 180, 1915,

istorie, de poveşti, volume de poezii şi piese de teatru.În Ludoşul mare se recunoaşte că în cazul bibliotecii şcolare, cititorii sunt puţini iar în şcoala din parohia reşedinţă de protopopiat, Miercurea, biblioteca şcolară era şi ea modestă, avea doar 56 de cărţi, cu preponderenţă poveşti.Cei care citeau erau elevii, sub supravegherea învăţătorului sau se folosesc formule de genul: sunt citite de şcolari şi adulţi sau nu se dau nici un fel de amănunte[23].

Ultimele 4 întrebări din evaluarea de către protopop a şcolii se referă în mod exclusiv la persoana învăţătorului: dacă frecventează biserica, dacă a organizat un cor al elevilor, care dă Duminica şi de Sărbători răspunsurile la Sf.Liturghie, dacă îi învaţă pe elevi colinde, cântece liturgice şi cântece naţionale, dacă a organizat conferinţe pentru popor sau activităţi extracurriculare (piese de teatru, excursii şcolare). În afară de cazurile în care răspunsurile sunt afirmative la toate cele chestionate mai sus, avem şi cazuri de învăţători harnici, prezenţi la biserică zilnic, unde sunt şi cantori şi organizând cu elevii corul bisericii. În timp au fost menţionate tot mai multe coruri ale adulţilor Alţii vin doar la Liturghie împreună cu elevii.Elevii sunt învăţaţi mai ales cântece liturgice şi colinde, dar în ceea ce priveşte cântecele naţionale, un subiect care putea deveni sensibil, răspunsul a fost ocolit punctual, adică s-a răspuns în general cu da, fără nici o detaliere.În parohiile Armeni, Bogatul român,Beşinău sau Cinadie se recunoaşte că nu s-au învăţat deloc.

„Producţiunile teatrale”, a se înţelege scenetele au fost folosite pentru adunarea unor modeste fonduri ale şcolii, din care,de exemplu, la şcoala din Cunţa s-au procurat manuale pentru elevii săraci.Deoarece excursiile sunt rare,învăţătorii care au mai rămas dar şi preoţii au ales conferinţele pentru popor, mai ales că foarte mulţi dintre ei erau şi membrii ai Astrei, ceea ce nu a însemnat că au avut succes peste tot, de exemplu în parohia Gusu. Momente deosebite au fost cele care au pus în valoare, atât biserica dar şi şcoala în faţa comunităţii, aşa cum au fost şi serbările şcolare dedicate hramului şcolii din Ludoşul Mare în anul 1913[24].

Şcolile din protopopiatul menţionat au trecut printr-o perioadă dificilă, dată în primul rând de mobilizarea învăţătorilor şi de viaţa tot mai grea în condiţiile războiului.Sunt însă şi capitole la care se continuă, în limita posibilităţilor eforturile începute înainte de 1914: îmbunătăţirea dotării şcolilor (de la manuale la bănci sau tabele de istorie naturală) sau păstrarea unei legături sincere între comunitate,paroh şi şcoală.Serbările şcolare de sfîrşit de an sau cele de după examenele din vară, precum şi serbările care au cinstit hramul şcolilor au ajutat la păstrarea unei comunităţi unite în vremuri dificile.

Din punctul meu de vedere, aşa cum se observă din conţinutul chestionarului în sine, accentul în noua fişă se subsumează tratării unui subiect, mereu de actualitate în spaţiul transilvan, evoluţia relaţiei dintre preot, învăţător şi comunitate şi specificul ei naţional sau cu alte cuvinte se subsumează prezentării stării naţiunii române de confesiune ortodoxă din Transilvania la anul 1915.

BIBLIOGRAPHY

Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului (A.A.Sibiu), 7740/1899: Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, circulara nr. 7740 din 07 09 1899
(A.A.Sibiu),IV,1,1902, cerculVI: Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, IV, 1, 1902, cercul VI, protopopiatele Sălişte şi Miercurea.

---

[23] (A.A.Sibiu), III, 180, 1915,
[24] (A.A.Sibiu), III, 180, 1915,

(A.A.Sibiu),IV, 11, 1906: Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, IV, 11, 1906, protopopiatul Miercurea,
(A.A.Sibiu), IV, 14651, 1910: Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, IV, 14651, 1910, protopopiatul Miercurea
(A.A.Sibiu),nr.5,1911:Arhiva Arhiepiscopiei Sibiu, Protocoalele Consistoriului Arhidiecezan (ca senat şcolar),şedinţa nr.5/ 10 02 1911
(A.A.Sibiu),IV,999,13157,1912: Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, IV, 999, 13157, 1912,protopopiatul Miercurea.
(A.A.Sibiu),IV,9785,1914: Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, IV, 9785,1914,protopopiatul Miercurea.
(A.A.Sibiu),III,720,1915: Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, III, 720, 1915, protopopiatul Miercurea
(A.A.Sibiu),III,180,1915: Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, III, 180, 1915, protopopiatul Miercurea
(A.A.Sibiu),III,561,1915: Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, III,561,1915, adresă a protopopului Teodor Herman al Dejului către Consistoriul arhidiecezan din Sibiu din data de 10 07 1915.
https://ro.wikipedia.org/wiki/**Miercurea_Sibiulului**:https://ro.wikipedia.org/wiki/**Miercurea_Sibiului,** accesat în 06 12 2016**.**
Kiriţescu,1989,246:Kiriţescu,Istoria războiului pentru întregirea României,1916-1919,Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică,vol.I, Bucureşti, 1989, p.246
Protocolul Sinodului…, 1901, 84-92:Protocolul Sinodului Arhidiecezei Greco-Orientale Române din Transilvania, Sibiu, Tiparul tipografiei arhidiecezane, 1901, pp. 84-92.
Şematismul...,1915, 85-86:Şematismul Bisericii Ortodoxe Orientale Române din Ungaria şi Transilvania pe anul 1915, Sibiu, Tiparul tipografiei arhidiecezane, 1915, pp. 85-86.
Voicu, 1985, 156: Voicu,Constantin, Biserica strămoşească din Transilvania în lupta pentru unitatea spirituală şi naţională a poporului roman,Editura tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1985,p.156

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

ARMOUR PIECES OF THE METAL AGE ON THE TERRITORY OF ROMANIA

Ioana-Iulia Olaru

Assoc. Prof., PhD, "G. Enescu" University of the Arts, Iași

Abstract: The present paper will refer to an aspect of processing metals on the territory of Romania, in Bronze Age and Iron Age (the second age habing been studied up to the moment when Prehistory ended: 1st century B.C., being continued by Antiquity). Unfortunately, few pieces were found in settlements and in necropoleis, so it is difficult to attribute the artifacts of the Metal Age to one or other of the existing cultures, though the region where they were produced can be mentioned. Consequently, their study can lead to another classification than the chronological one, and that is of the field of ornamental arts in metal.
We will only focus on the armour pieces of the Metal Age, generally classified in arm shields and elbow shields, helmets, sceptres, cnemides, which help us create a solid image of this important artistic field of the Metal Age on the territory of our country, toreutics, all these joining the other important types: weapons and other objects made of metal (pots, sconces, mirrors).

Keywords: au repoussé, toreutics, akinakes, tectonic, cnemide

Alcătuită din Epoca bronzului și Epoca fierului, întreaga Epocă a metalelor este perioada în care apar primele semne ale unei revoluții statal-urbane, iar uneltele din piatră sunt înlocuite cu cele din metal (proces început încă de la sfârșitul Eneoliticului). Încă înainte de Epoca mijlocie a bronzului, spațiul carpato-dunărean a devenit unul dintre centrele metalurgice importante ale Europei.

În Epoca bronzului[1], metalurgia acestui metal, pătrunsă pe teritoriul României, se dezvoltă treptat. Înlocuind uneltele și armele din aramă, cele din bronz, mult mai rezistente și mai fluide, vor marca saltul calitativ în domeniul productivității muncii. Se va extinde și prelucrarea obiectelor din aur și din argint, care reflectă statutul social al indivizilor și complexitatea societății căreia aparțin. Ca tehnică, decorația obiectelor din bronz era realizată prin gravare; *au repoussé*-ul fiind indicat doar foilor subțiri din metal – el va fi aplicat așadar obiectelor din aur (unde gravarea este mai rară). Ca aspect, predomină tot geometria, ca și în ceramică, motivele fiind unghiulare (zig-zag-uri, triunghiuri, romburi) sau curbe (cercuri,

[1] Cele mai înalte datări: 3 500, dar pentru teritoriul României: 2 500/2 000/1 800 – 1 200/1 150/1 000/850/700 î.Hr. Cf. Marija Gimbutas, *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, București, Ed. Meridiane, 1989, p.140; Dinu C. Giurescu, *Istoria ilustrată a românilor*, București, Ed. Sport-Turism, 1981, p.24-25; Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri și pînă astăzi*, București, Ed. Albatros, 1971, p.30; R. F., in Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, Lucian Roșu (coord.), *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1980, p.69, s.v. *bronzului, epoca*; Ion Miclea, *Dobrogea*, București, Ed. Sport-Turism, 1978, p.24; Vladimir Dumitrescu, *Arta preistorică în România*, vol.I, București, Ed. Meridiane, 1974, p.273

spirale). Iar elementele figurative sunt foarte rare. De asemenea, concepția tectonică a amplasării ornamentației există și în cazul obiectelor din metal.

Începutul metalurgiei bronzului, pătrunsă prin fenomenul de aculturație, marchează o schimbare din toate punctele de vedere a societății față de perioada eneolitică. Fenomenul se manifestă începând cu imitarea în aramă a formelor tipice artei bronzului. Oricum, exact procesul de trecere de la metalurgia aramei la cea a bronzului este dificil de reconstituit. Artefactele din bronz sunt rare, imitații locale ale obiectelor aduse din lumea sudică. Dar chiar înainte de răspândirea metalurgiei bronzului, în atelierele găsite în Transilvania se prelucra (prin ciocănire deocamdată) cuprul, aurul și argintul. Deși săracă în descoperiri, metalurgia perioadei timpurii a adus acest aliaj – bronzul – cu o duritate sporită față de cea a aramei, precum și diversificarea formelor.

Treptat, producția bronzului a căpătat caracter de masă. În epoca mijlocie, întâlnim o dezvoltată metalurgie a bronzului, dar se realizează și obiecte din aur și din argint, pentru aristocrație. Transilvania devine un centru european important al metalurgiei bronzului. Depozitele de bronz și tezaurele de piese de aur, precum și descoperirile izolate sunt tot mai frecvente.

Metalurgia bronzului evoluează și se perfecționează în perioada târzie a Bronzului: tipologic, dar și tehnic, tehnica dominantă fiind acum turnarea; rețelele de difuzare a bronzului polarizează în jurul marelui centru din Carpații Apuseni și nordici, cuprinzând tot teritoriul actual al României. Se dezvoltă și metalurgia metalelor prețioase.

Treptat, metalurgia fierului ia locul celei a bronzului, se generalizează, imitând la început formele pieselor din bronz, apoi inventând forme proprii. În Epoca fierului[2] se distinge producția de piese de podoabă din argint, obiecte tipice artei metalurgice.

În prima perioadă a Epocii fierului[3], Hallstatt[4], apar primele produse din fier, deocamdată piese de import, care nu rivalizează cu cele din bronz – a cărui metalurgie atinge apogeul la începutul Hallstattului. Cele mai timpurii obiecte din fier (nu obiecte artistice!) apar în necropola tumulară de la Lăpuș (un celt) și în depozitul de la Rozavlea (o limbă de mâner de cuțit), la care se adaugă apoi pumnalul din bronz cu miez din fier de la Tirol, acul din bronz cu capul discoidal, cu miezul din fier, și o spadă, amândouă din localități necunoscute, precum și brățara din necropola de la Bobda (Banat), împreună cu un cuțit de la Căuș (jud. Satu Mare).

Producția de bronz a Hallstattului timpuriu este caracterizată prin tehnica sumară și prin metalul de calitate proastă. Decorul este tot mai abstract, mai ornamental, simbolismul diminuându-se și dispărând în schematizarea accentuată a motivelor și a ansamblurilor. Produsele din fier nou apărute sunt acum imitații locale ale celor din bronz (spade, celturi – topoare cu înmănușare longitudinală) realizate prin turnare; se va extinde treptat ciocănirea, tehnică specifică fierului. Obiectele au încă forme simple și puțin numeroase, dar apar în cadrul unei autohtonizări a metalurgiei fierului, transmisă dinspre Grecia sau dinspre coastele

---

[2] Cca 1 150/1 000 – 50/70 î.Hr.: data constituirii Statului dac. Cf. Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p.25; Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p.30; Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1982, p.174; H. D., in Radu Florescu et al. (coord.), *op. cit.*, s.v. *fierului, epoca*

[3] Cca 1 150/800 – 450/300 î.Hr. Până în anul 800 î.Hr. este o perioadă care se confundă cu sfârșitul Epocii bronzului. Cf. H. D., in Radu Florescu et al. (coord.), *op. cit.*, s.v. *fierului, epoca*

[3] *Ibidem*

[4] Epocă denumită după marea necropolă eponimă de la Hallstatt (Austria), în cadrul clasificării Epocii fierului din anul 1874 a lui Hildebrand. Cf. A. Vulpe, M. Petrescu-Dîmboviţa, A. Lászlo, Cap.III. *Epoca metalelor*, in Mircea Petrescu-Dîmboviţa, Alexandru Vulpe (coord.), *Istoria românilor,* vol.I, *Moştenirea timpurilor îndepărtate*, Bucureşti, Academia Română, Ed. Enciclopedică, 2010, p.289

Asiei Mici. Apar diferite unelte și arme (cuțite, topoare plate cu aripioare, topoare bipene, dălți, seceri, teci pentru spade), mai puțin podoabe. Pentru acestea se folosește însă și aurul, prelucrat încă din Neolitic, care acum ne lasă câteva descoperiri dificil de datat (probabil acestei perioade de tranziție aparțin și brățările de tip Firiteaz, falerele de la Săcuieni și Grăniceri, vasul de la Biia, tezaurul dintr-o localitate necunoscută din Bihor)[5]. Oricum, descoperirile artefactelor din aur și din argint încep să fie tot mai puține în această perioadă[6].

Fenomenul început anterior, de schematizare și de simplificare a pieselor de bronz, se va accentua, atingând apogeul în Hallstatul mijlociu, când începe protoistoria dacilor. Depozitele se împuținează în Transilvania. Începe în schimb marea dezvoltare (o adevărată revoluție) a metalurgiei fierului, cu un repertoriu tipologic bogat și divers. Locul armelor din bronz este luat de cele din fier, realizate în tehnica specifică fierului: ciocănirea. Bronzul era folosit pentru podoabe și vase.

Siderurgia în continuă dezvoltare se va răspândi pe tot teritoriul actual al României, ducând și la dispariția pieselor litice.

Arta aurului ne-a lăsat tezaure și piese izolate, rupte din contextul lor cultural-arheologic, fapt care a dus la dificultatea datării lor.

Se remarcă o dezvoltare deosebită a metalurgiei fierului în perioada târzie a Hallstattului. Caracteristică este înlocuirea armelor din bronz cu cele din fier, unele cu un deosebit aspect decorativ, după cum vedea în exemplele din capitolul despre artefactele în metal ale întregii Epoci a metalelor. Fierul era obținut direct din minereu, fără etapa fontei. Reducerea în două etape, cu forjare, era folosită pentru obținerea unui grad înalt de puritate. Cuptoarele erau de tipul celor de mangal: simple vetre amenajate în pământ, cu canale de colectare a metalului ducând la o groapă exterioară în care se forma lupa. Pe această vatră se clădeau în straturi alternative minereu concasat de fier și cărbune de lemn, apoi totul se acoperea cu pământ. Prin canale se făcea focul, iar metalul produs prin reducere curgea prin aceleași canale până la groapa pentru lupă[7].

Metalurgia fierului se generalizează în a doua perioadă a Epocii fierului[8], Latène[9]; se dezvoltă noua tehnică a prelucrării fierului prin tratamentul termic al metalului. În afara pieselor comune, deosebite sunt piesele de lux din Mormântul princiar de la Agighiol. În perioada Latène, obiectele din aur sunt însă puține, comparativ cu cele din Epoca bronzului și din Hallstatt. Existența unei arte a argintului însă este dovedită.

În ceea ce privește ARTELE DECORATIVE ale perioadei acesteia, a Epocii metalelor de până în sec. I î.Hr. (moment care marchează încheierea Preistoriei și începutul istoriei propriu-zise pe aceste meleaguri), în afara CERAMICII, importantă este **ARTA PRELUCRĂRII METALELOR** (ce va fi numită TOREUTICĂ începând cu viitoarea Epocă antică), care la noi se oprește doar la arme și la vase din metal (deși majoritatea nu sunt decorate, astfel încât nu intră sub incidența *artei*), precum și la alte câteva obiecte mici (oglinzi, aplice) (statuete din metal nu au fost găsite). Acesteia i se adaugă capitolul **PODOABELOR**.

---

[5] *Ibidem*, p.349

[6] Alexandra Țârlea și Anca-Diana Popescu, in Rodica Oanță-Marghitu, *Aurul și argintul antic al României*, catalog de expoziție, Râmnicu-Vâlcea, Ed. Conphys, 2014, p.68

[7] Ion Miclea, Radu Florescu, *Preistoria Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1980, p.127

[8] 450 (pt. zonele din sud)/300 î.Hr. (pt. zonele din nord) – 106-271 d.Hr. Cf. H. D., in Radu Florescu et al. (coord.), *op. cit.*, p.155, s.v. *fierului, epoca*

[9] Denumită după *oppidum*-ul și locul de cult al celților helveți de lângă La Tène, de pe malul lacului Neuchatel, Elveția, în cadrul clasificării Epocii fierului din 1874 a lui Hildebrand. Cf. A. Vulpe et al., *op. cit.*, p.289

Tehnic, obiectele din metal erau realizate în special prin turnare în tipare, și doar arareori prin ciocănire, în timp ce tehnica decorării lor era de cele mai multe ori gravarea (pentru obiectele din bronz) și tehnica *au repoussé* (pentru cele din foaie de aur).

De asemenea, în general, în decorul întrebuințat trebuie remarcată aceeași esență geometric-spiralică existentă și în cazul Artei ceramicii: cu traseu mai ales unghiular dar și curb, la care se adaugă foarte rarele elemente figurative (zoomorfe și antropomorfe), precum și aceeași concepție tectonică, legată de forma suprafețelor decorate.

În ceea ce privește piesele de ARMURĂ (nu ne oprim aici și la ARME), o APĂRĂTOARE DE BRAȚ ȘI COT de la Satu Mare (sat, jud. Arad) este realizată dintr-o sârmă groasă din bronz, terminată cu volute la ambele capete[10].

Piese de ceremonial (părți componente ale armurilor de paradă), dar și cultice (decorul o dovedește), COIFURILE din aur și din argint aparținuseră șefilor militari. Influențele scitice și persane se împletesc cu cele grecești. Probabil o piesă – plină de fantezie – lucrată într-un atelier grecesc, dar de un meșter local (dat fiind primitivismul execuției)[11], o comandă traco-getică (dat fiind unele motive – rozete, spirale)[12], casca din aur (de 20 de carate) cu obrăzare de la Poiana Coțofenești (jud. Prahova) (de 770g)[13] este o calotă conică (vârful lipsește), cu deschidere rectangulară[14], datată în jurul anului 400 î.Hr.[15]. Frontal, decorul falsei viziere[16] este constituit din imensii ochi apotropaici, expresivi, migdalați, cu sprâncene prelungite cu o semispirală, de pe care pornesc alte sprâncene mai mici, spiralate[17]. Este posibil ca cercurile adâncite al pupilelor să fi primit pietre strălucitoare[18]. Calota este decorată în întregime cu șiruri paralele de rozete conice proeminente[19], ce reproduc țintele-nituri ale unei ferecături[20]. În rest, decorul bogat este realizat *au repoussé* și gravat, cu scene figurative dintr-o mitologie sincretistă elenică[21] (cu origini orientale iraniene)[22]. Pe obrăzare are scene de sacrificiu, oameni și animale fantastice, stilizați stângaci, decorativ, simetric dar fără omogenitate: un personaj masculin (rege-preot?[23]) – cu armură cu solzi, peste care se află o hlamidă prinsă cu o fibulă, și cu un coif conic – este îngenuncheat pe spatele unui berbec, cu coadă și cap disproporționat de mari, pe care îl va sacrifica cu *akinakes*-ul cu antene involute, pe care îl ține cu vârful în sus, într-un gest ritualic. Combinația dintre hlamidă și armură grea este o dovadă a apartenenței – personajului reprezentat – armatei prinților traci și geto-daci[24]. Pe apărătoarea de ceafă, decorul coifului redă, în două frize, patrupede înaripate și grifoni[25], cu gheare exagerate. Dar spontaneitatea se simte în spatele provincialismului – în realismul ce

---

[10] Ion Miclea, Radu Florescu, *Preistoria Daciei*, p.118
[11] D. Berciu, *Arta traco-getică*, București, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1969, p.82
[12] *Ibidem*, p.80-81
[13] Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice*, București, Ed. Albatros, 1980, p.225
[14] *Illiri și daci*, Cluj-București, Muzeul Național Beograd, Muzeul de Istorie al Transilvaniei Cluj, 1972, p.154
[15] Ion Horațiu Crișan, *op. cit.*, p.226
[16] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii. Strămoșii românilor. Vestigii milenare de cultură și artă*, București, Ed. Meridiane, 1980, p.27
[17] D. Berciu, *Arta traco-getică*, p.77
[18] Virgiliu Z. Teodorescu, *Mărturii referitoare la descoperirea coifului de la Poiana Coțofenești*, in *Muzeul Național*, X, 1998, București, p.21
[19] D. Berciu, *Arta traco-getică*, p.78
[20] H. D., in Radu Florescu et al. (coord.), *op. cit.*, p.279, s.v. *Poiana Coțofenești*
[21] D. Berciu, *Mormîntul „princiar" de la Agighiol și unele probleme ale artei traco-getice*, in *Pontice*, II, 1969, Constanța, p.177
[22] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii...*, p.27
[23] Mihai Gramatopol, *Studia III. 1979-1984*, Brașov, Ed. Transilvania Express, 2008, p.91
[24] *Ibidem*, p.91-92
[25] Ion Horațiu Crișan, *op. cit.*, p.225-226

denotă simțul de observație a realizatorului. Și din punctul de vedere formal se constată aceeași stângăcie în ceea ce privește neadaptarea formelor rigide segmentelor anatomice pe care trebuia să le protejeze[26].

Asemănător, dar mai sobru în decorație, este coiful din argint parțial aurit din tezaurul de la Agighiol (jud. Tulcea) (datat în primul sfert al sec. al IV-lea î.Hr.)[27], o piesă de paradă, cu aceeași formă și cu o greutate apropiată (743,5g)[28], făurit pentru un principe get înmormântat aici (împreună cu soția, probabil scită), pe care l-am putea cunoaște după inscripție (deși aceasta ar putea însemna numele unei zeități tracice)[29]. Calota face corp comun cu apărătoarele pentru frunte și ceafă, precum și cu obrăzarele[30]. Coiful nu are decor în partea superioară, cea inferioară fiind ornamentată bogat, cu scene dinamice, cu câte un călăreț în zale pe obrăzare, șarjând cu sulița (cu detalii de harnașament, dar și cu stângăcii: disproporții mai ales ale mâinilor, dar și ale cailor)[31], aceștia fiind acoperiți cu foiță de aur[32], și cu 2 călăreți pe apărătoarea de ceafă, orientați în sensuri opuse, separați printr-o rozetă[33]. La acest decor se adaugă, frontal, 2 ochi apotropaici, migdalați, exagerați, cu sprâncene arcuite, stilizate spiralat. Deasupra plăcii frontale, o friză de arcade este surmontată de o friză de palmete[34]. Apărătoarea de ceafă are un decor cu 2 călăreți care aruncă lancea cu mâna stângă[35].

Coiful din argint parțial aurit din tezaurul de la Peretu (jud. Teleorman) (datat puțin mai târziu, în prima jumătate a sec. al IV-lea î.Hr.)[36] era destinat de asemenea unui principe (rămas necunoscut). Piesa este de tipul getic cunoscut, are aceeași calotă relativ conică, falsă vizieră, apărătoare de obraz și de ceafă, dar decorul este cel mai sincretist dintre decorurile tuturor acestor coifuri. Cei 2 ochi sunt redați mai simplificat și mai rigid stilizați. Decorul reprezintă pe obrăzarul drept pasărea de pradă cu iedul în gheare și cu peștele în cioc, cu detalii diferite față de decorul unuia dintre paharele de la Agighiol (cu care se aseamănă): cerculețe pe creastă, imbricații pe gheare… De asemenea, celălalt obrăzar, are decorul – cu un țap de munte cu coarnele ondulate – asemănător cu decorul de pe al doilea pahar de la Agighiol (și aici unele detalii diferă: pelajul și copitele fiind stilizate diferit)[37].

Coiful din argint de la Porțile de Fier (aflat la Detroit Institut of Arts) (datat în jurul anului 400 î.Hr.)[38] este, ca formă, mai scund și mai lat decât cel de la Agighiol. Marginile deschiderii sunt ondulate. În privința decorului, are reprezentat pe unul dintre obrăzare motivul vulturului cu peștele în cioc și iepurele în gheare, stilizat ca pe paharul de Agighiol: vulturul, cu gheare exagerat de mari, ierbivorul, cu aceleași benzi transversale ca și țapul de munte de pe celălalt obrăzar – acesta – cu coarne puternice și elegante (după stilizarea cerbului de pe al doilea pahar de la Agighiol), cu corpul (disproporționat) acoperit cu benzi umplute cu liniuțe orizontale[39]. Pe apărătoarea de ceafă, coiful are un decor dispus pe două

---

[26] Radu Florescu, *Arta dacilor*, București, Ed. Meridiane, 1968, p.31
[27] Mihai Gramatopol, *op. cit.*, p.96
[28] D. Berciu, *Arta traco-getică*, p.40
[29] Mihai Gramatopol, *op. cit.*, p.97
[30] GT, in Rodica Oanță-Marghitu, *op. cit.*, p.262
[31] Ion Horațiu Crișan, *op. cit.*, p.216
[32] D. Berciu, *Arta traco-getică*, p.43
[33] *Ibidem*, p.44
[34] *Ibidem*, p.41
[35] Idem, *Mormîntul „princiar”...*, p.176
[36] Mihai Gramatopol, *op. cit.*, p.106
[37] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii...*, p.29
[38] D. Berciu, *Arta traco-getică*, p.88
[39] *Ibidem*, p.84

frize: rozete stilizate în 4 colțuri – pe cea de sus, palmete elegante (ca pe coiful de la Agighiol) – pe cea de jos[40]. Decorativism pronunțat are întregul ansamblu, la care contribuie ochii apotropaici, cu dubla sprânceană stilizată echilibrat[41]. Calota are decor doar la bază: o friză cu arcade în registrul de jos și una cu palmete deasupra, la care se adaugă stilizarea urechii în forma literei C, prin două linii paralele cu capetele aduse în interior într-o semispirală[42]. Produs într-un atelier local traco-getic, și mai apropiat stilistic de arta locală[43], coiful are influențe grecești, etrusce[44], orientale (rozetele – persane ca origine, prelucrate de greci), motivele figurative fiind socotite scitice[45].

Din Moldova, de la Băiceni – Cucuteni (jud. Iași), provine coiful princiar getic fragmentar din aur[46] – aparținând tezaurului în întregime din aur găsit aici (datat la sf. sec. al V-lea î.Hr. – dată când încă nu se instalase criza aurului din întreg sud-estul Europei)[47]. Detaliile decorului (*au repoussé*), proprii sciților – scena cu lupul atacând un leontopegas, un animal fantastic în care este combinat un leu și un pegas, sau detalii tehnice ale redării gâturilor cailor în relief unghiular –, sunt mărturie pentru faptul că meșteșugarul lucrase pentru comanditari sciți, dar realizează acum o piesă pentru un principe get din Moldova. În plus, șerpii cu capete de pasăre au de fapt capete de dragon, iar personajul masculin (probabil principe-preot, nu o divinitate – divinitățile vor decora mai târziu piese de armură!) de pe obrăzarul drept ține într-o mână o cupă asemănătoare cu cele din tezaurele geto-dacice din sec. I î.Hr. – I d.Hr., iar în cealaltă un ryton asemănător cu artefactul – mai târziu! – de la Poroina[48]. Calota este ornamentată cu mici spirale ce stilizează probabil pieptănătura. Aceiași ochi apotropaici decorează falsa vizieră[49].

Un coif din bronz de la Pișcolț (jud. Satu Mare) (cultura Basarabi), de 18,5cm înălțime, are calota ogivală și un buton rotund în vârf[50], decorat cu linii concentrice și liniuțe oblice. Coifuri fragmentare au fost găsite și la Uioara, Gușterița, Șpălnaca, Zalău[51].

De tip celtic sunt coifurile de la Ciumești (jud. Satu Mare) și de la Silivaș (jud. Cluj). Coiful de la Ciumești (unul dintre cele mai vechi artefacte celtice de pe teritoriul României)[52], lucrat prin ciocănire dintr-o foaie de bronz, este surmontat de un corb (vultur? șoim?) de 32cm lungime și 23cm deschiderea aripilor (cu desene diferite, una dintre ele fiind reparată în Antichitate)[53], așezat pe un cilindru înfipt într-un știft ce iese din mijlocul calotei[54]; are aripile deschise, cu cioc (restaurant) și ochi din fildeș și email roșu, și o rozetă decorată cu ove și cârcei[55].

---

[40] *Ibidem*, p.85
[41] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii...*, p.30
[42] Lucian Roșu, *Două obiecte de artă traco-geto-dacice în colecțiile muzeului institutului de arte din Detroit s.u.a.*, in *Revista muzeelor și monumentelor*, 2, 1975, București, p.57
[43] D. Berciu, *Mormîntul „princiar”...*, p.177
[44] Lucian Roșu, *op. cit.*, p.55
[45] D. Berciu, *Arta traco-getică*, p.88
[46] Timothy Taylor, in Jane Turner (coord.), *Dictionary of Art*, New York, Grove'Dictionaries, 1996, vol.30, p.770, s.v. *Thracian and Dacian art*
[47] Mihai Gramatopol, *op. cit.*, p.85
[48] *Ibidem*, p.86-88
[49] H. D., in Radu Florescu et al. (coord.), *op. cit.*, p.55, s.v. *Băiceni*
[50] Ion Miclea, Radu Florescu, *Preistoria Daciei*, p.125
[51] Tiberiu Bader, *Epoca bronzului în nord-vestul Transilvaniei. Cultura pretracică și tracică,* București, Ed. științifică și enciclopedică, 1978, p.96
[52] Paul MacKendrick, *Pietrele dacilor vorbesc*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978, p.48
[53] *Ibidem*
[54] *Ibidem*, p.47
[55] H. D. și R.F., in Radu Florescu et al. (coord.), *op. cit.*, p.103, s.v. *Ciumești*

Aparținând Hallstattului târziu, coiful din bronz de la Găvojdia (jud. Timiș) este de tip greco-illyric (aparține Hallstattului târziu). Piesa, păstrată într-o stare bună de conservare, are analogii în Grecia, la Olimpia, și în spațiul fostei Iugoslavii, la Isthmia (legăturile dintre illyri și nord-dunăreni sunt evidente). Este realizată prin ciocănire, dintr-o singură bucată de tablă. Două nervuri reliefate puternic (și decorate cu o linie incizată) ranforsează calota. La cele 3 incizii ce ornamentează calota între nervuri se adaugă și perlatura din nituri succesive de la marginea coifului, precum și rozeta cu 6 petale, aplicată dintr-un metal alb, de pe tăietura ce separă obrăzarul stâng de apărătoarea de ceafă. În partea stângă, deasupra unghiului drept al vizierei, în aceeași tehnică abia se deslușește un ornament în formă de călăreț (?), iar sub butonul frontal – un mistreț (?)[56].

Cel de la Silivaș are decor în niello pe apărătoarea de ceafă, cu motivul cârcelului, și o buterolă cu același decor[57].

3 SCEPTRE din bronz de factură scitică provin din jud. Tulcea (Zebil, com. Sarichioi, Nalbant, com. Nalbant, Telița „Celic Dere", com. Frecăței). Au formă de protome de pasăre de pradă, cu cioc încovoiat și cu un decor cu linii paralele, două dintre piese terminându-se cu o bară hexagonală în profil, ochii fiind reliefați semisferic[58].

CNEMIDELE de la Agighiol (jud. Tulcea) (sec. al IV-lea î.Hr.[59], de 47,8cm și, respectiv, 46cm înălțime) au o ornamentație cu caracter simbolic. Aceasta redă, pe una dintre cnemide, un călăreț și dedesubt un personaj masculin șezând pe un tron, cu un vultur într-o mână și un ryton împodobit, în cealaltă, iar pe cealaltă parte, un animal fantastic. Cealaltă cnemidă este ornamentată în partea de jos cu șerpi; partea care protejează genunchiul este modelată prin martelare în forma unui cap de femeie (Ariadna?)[60], cu detalii ale cârlionților părului și ale cerceilor[61], cu o bandă pe frunte și două coliere la gât. Ochii sunt expresivi aici[62] și, în general, trăsăturile feței au o oarecare delicatețe[63]. La prima cnemidă, care reprezintă probabil un bărbat[64], fața acestuia este acoperită cu benzi subțiri de aur[65]. Cârlionții redau părul și aici, dar colierele lipsesc. În lumea elenică a sec. al VI-lea – al V-lea î.Hr. erau răspândite cnemidele cu masca Gorgonei (în paralel cu cele simple, fără figuri[66]), dar realizarea este în cazul nostru tracică, în ceea ce privește sugestiile de tatuaj de pe față[67], proeminențele accentuate, reliefurile care subliniază musculatura[68]

Nu poate fi contestată existența unor ateliere locale, care au lucrat pentru aristocrația tribală autohtonă (mai puțin probabil getă, dar cu siguranță greacă) opere hibride, aparținând artei orientalizante proprii zonei Traciei, Ucrainei, Crimeei etc., dar, în general, este mai mult vorba despre meșteri itineranți, care produceau opere de comanditar, și mai puțin despre conturarea unei arte noi, proprie geților, în ciuda particularităților stilistice și a multiplelor influențe: o viziune independentă, un stil autonom getic nu sunt acceptate de toți cercetătorii.

---

[56] VC, in Rodica Oanță-Marghitu, *op. cit.*, p.248
[57] H. D., in Radu Florescu et al. (coord.), *op. cit.*, p.309, s.v. *Silivaș*
[58] Gabriel Jugănaru (coord. catalog), *Aspecte privind prelucrarea și circulația metalelor în Dobrogea din Preistorie până în Evul mediu*, Tulcea, Biblioteca Istro-Pontică, 2005, p.32
[59] Radu Florescu, *op. cit.*, p.33
[60] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii...*, p.29
[61] Ion Horațiu Crișan, *op. cit.*, p.216
[62] D. Berciu, *Arta traco-getică*, p.46
[63] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii...*, p.29
[64] D. Berciu, *Arta traco-getică*, p.48
[65] *Illiri și daci*, p.151
[66] D. Berciu, *Arta traco-getică*, p.107
[67] Timothy Taylor, in Jane Turner (coord.), *op. cit.*, vol.1, p.767, s.v. *Agighiol*
[68] D. Berciu, *Mormîntul „princiar"...*, p.181

Cel puțin pentru perioada de dinaintea sec. al II-lea î.Hr., unii exegeți sunt de acord asupra unui stil propriu și original al tracilor meridionali, în care elementele orientale, scitice, grecești se colează și se combină pe un fond autohton puternic, având ca rezultat imagini al căror mesaj este înțeles doar de cei care îi cunoșteau simbolistica.

BIBLIOGRAPHY

CĂRȚI

Bader, Tiberiu, *Epoca bronzului în nord-vestul Transilvaniei. Cultura pretracică și tracică,* București, Ed. științifică și enciclopedică, 1978

Berciu, D., *Arta traco-getică*, București, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1969

Crișan, Ion Horațiu, *Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice*, București, Ed. Albatros, 1980

Dumitrescu, Vladimir, *Arta preistorică în România*, vol.I, București, Ed. Meridiane, 1974

Florescu, Radu, *Arta dacilor*, București, Ed. Meridiane, 1968

Florescu, Radu, Daicoviciu, Hadrian, Roşu, Lucian (coord.), *Dicţionar enciclopedic de artă veche a României*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980

Gimbutas, Marija, *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, București, Ed. Meridiane, 1989

Giurescu, Constantin C., Giurescu, Dinu C., *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri şi pînă astăzi*, Bucureşti, Ed. Albatros, 1971

Giurescu, Dinu C., *Istoria ilustrată a românilor*, București, Ed. Sport-Turism, 1981

Gramatopol, Mihai, *Studia III. 1979-1984*, Brașov, Ed. Transilvania Express, 2008

Illiri şi daci, Cluj-București, Muzeul Național Beograd, Muzeul de Istorie al Transilvaniei Cluj, 1972

Jugănaru, Gabriel (coord. catalog), *Aspecte privind prelucrarea și circulația metalelor în Dobrogea din Preistorie până în Evul mediu*, Tulcea, Biblioteca Istro-Pontică, 2005

MacKendrick, Paul, *Pietrele dacilor vorbesc*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978

Miclea, Ion, *Dobrogea*, București, Ed. Sport-Turism, 1978

Miclea, Ion, Florescu, Radu, *Geto-dacii. Strămoșii românilor. Vestigii milenare de cultură și artă*, București, Ed. Meridiane, 1980

Miclea, Ion, Florescu, Radu, *Preistoria Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1980

Oanță-Marghitu, Rodica, *Aurul și argintul antic al României*, catalog de expoziție, Râmnicu-Vâlcea, Ed. Conphys, 2014

Pârvan, Vasile, *Getica. O protoistorie a Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1982

Petrescu-Dîmboviţa, Mircea, Vulpe, Alexandru (coord.), *Istoria românilor,* vol.I, *Moştenirea timpurilor îndepărtate*, Bucureşti, Academia Română, Ed. Enciclopedică, 2010

Turner, Jane (coord.), *Dictionary of Art*, New York, Grove'Dictionaries, 1996, vol.1, 30

ARTICOLE

Berciu, D., *Mormîntul „princiar" de la Agighiol și unele probleme ale artei traco-getice,* in *Pontice*, II, 1969, Constanța, p.169-187

Roșu, Lucian, *Două obiecte de artă traco-geto-dacice în colecțiile muzeului institutului de arte din Detroit s.u.a.*, in *Revista muzeelor și monumentelor*, 2, 1975, București, p.55-59

Teodorescu, Virgiliu Z., *Mărturii referitoare la descoperirea coifului de la Poiana Coțofenești*, in *Muzeul Național*, X, 1998, București, p.19-23

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

SÂNTANDREI [SAINT ANDREW] IN THE MENTALITY OF PEOPLE FROM THE ROMANIAN TRADITIONAL COMMUNITY

Delia-Anamaria Răchișan

Assist. Prof., PhD, Technical University of Cluj-Napoca, Baia Mare North University Center and Călin-Teodor Morariu, PhD Student, University of Oradea

Abstract: The paper aims to emphasize the impact that Sântandrei [Saint Andrew] has upon the mentality of the peasants living in the world of the Romanian village. Due to the complexity of the topic, highlighting the synchronic and diacronic analysis, certain levels are are taken into consideration: 1. The impact of Saint Andrew upon christians, as Protector of Romania. The Orthodox Christian Calendar (Saint Apostle Andrew the First-Called – Protector of Romania) and the Popular Calendar (Sântandrei) [Saint Andrew] – similarities, differences, influences 2. The semantic unit, the notoriety of the saint in the ethnographical areas of Romania in the light of the regional denominations assigned to the celebration of November 30th: Andreiu', Andreluşă, Andreiul lupilor, Indreiul lupilor, Gădineţul Şchiop, Sântantrei, Ziua Lupului [The day of the Wolf] etc.; 3. Interdisciplinary perspective – religion, linguistics, ethnology, history; 4. The cross of Saint Andrew and Romanian traditional art – dowry chests, ornamental spoons, traditional trinkets, wood carvings, traditional ornaments, traditional wooden gates, traditional vestments etc.; 5. Saint Apostle Andrew, Dacians and the legend of The White Wolf; 6. Days consacrated to the wolf during the year in the Popular Calendar; 7. Magical-symbolic-ritual practices, prohibitions and ritual prescriptions inherited for centuries, from ancestors and holiness respected, during the Sântandrei [Saint Andrew] celebration in the rural areas. The impact of Apostle Andrew on Romanian christians from rural and urban areas, the oldness of the celebration are augmented also by other essential aspects: anthroponyms, toponymy, the cross of Saint Andrew retrieved in the traditional art, ancient practices with magical-symbolic ritual connotations – binding blunt instruments / "with teeth" (scissors, comb, saw, „hrebdinca" [brush with wooden or iron teeth through which the wool or hemp distaff passed, after being crushed with the swingle]), „turta"[round bread, flat/oblated and salted which is prepared from unleavened dough, from wheat flour], „covașa" or „braga" [ritualic drink with sweet-sour taste encountered in certain ethnographical areas]; apple twig inseration in water at Sântandrei celebration [Saint Andrew celebration] in order to blossom at the New Year (in the past, that twig, was used as a artificial flowers bouquet used for New Year`s wishes).

Keywords: faith, sacredness, celebration, Sântandrei/Saint Andrew, traditional society.

Lucrarea își propune să evidențieze modul în care este perceput *Sântandrei* [Sfântul Andrei] de țăranii trăitori în lumea satului românesc, inclusiv de credincioșii din mediul urban, prin prisma sărbătorii prăznuite în data de 30 noiembrie atât în Calendarul Creștin, cât și în Calendarul Popular, sărbătoare augmentată de practici străvechi cu conotații ritual–magico–simbolice.

Perpectiva interdisciplinară impune mai multe unghiuri critice de abordare – religios, etnologic, lingvistic, mitologic, istoric. Totodată, datorită complexității temei, Sfântul Apostol Andrei trebuie corelat cu dacii, cu legenda Lupului Alb, iar *Crucea Sfântului Andrei* (în formă de „X") poate fi asociată cu arta tradițională, deoarece o regăsim pe diverse obiecte – lăzi de zestre, linguri ornamentale, mărțișoare tradiționale, pecetare din lemn, podoabe tradiționale (zgărdane), porți tradiționale de lemn, veșminte tradiționale etc.

Sfântul Apostol Andrei, având un impact deosebit asupra creștinilor din diverse colțuri ale lumii, este venerat de toți credincioșii, indiferent de confesiunea religioasă – ortodocși, romano-catolici, greco-catolici. Este cunoscut de creștinii din diverse țări ale lumii – Grecia, Scoția, România, Rusia, Ucraina –, în calitate de ocrotitor spiritual; de ucenic al lui Ioan Botezătorul; de frate al Apostolului Petru; de Apostol al Mântuitorului Iisus Hristos, aspect atestat de *Evanghelia după Ioan*, inserată în *Sfânta Scriptură*: „A doua zi iarăși stătea Ioan și doi dintre ucenicii lui. Și privind pe Iisus, Care trecea a zis: «Iată Mielul lui Dumnezeu!» [...]. Unul dintre cei doi care auziseră de la Ioan și veniseră după Iisus era Andrei, fratele lui Simon Petru".[1]

Sfântul Apostol Andrei este menționat atât în Calendarul Creștin, cât și în Calendarul Popular. Calendarul Creștin Ortodox (*Sfântul Apostol Andrei cel Întâi Chemat – Ocrotitorul României*) și Calendarul Popular (denumiri regionale: *Andreiu', Andreluşă, Andreiul lupilor, Apostolul lupilor, Indreiul lupilor, Gădineţul Şchiop, Sântantrei, Sânt Indrea, Sfântu' Andreiu', Ziua Luptilor, Ziua Lupului* etc.) prezintă asemănări, deosebiri, contaminări. Denumirile regionale exemplificate atestă pe de o parte răspândirea sărbătorii, pe de altă parte determină o relaţie semantică de potenţială serie „sinonimică".

Glisând dinspre etnologie înspre lingvistică, avem în vedere decriptarea denumirilor regionale alocate sărbătorii prăznuite pe 30 noiembrie. Grație Calendarului Popular remarcăm unitatea semantică, o serie de denumiri regionale care permit și impun o analiză sincronică:

a. Denumirile regionale – *Sântantrei, Sânt Indrea, Sfântu' Andreiu'* – conferă câteva aspecte particularizante:

a₁ fenomenul eponimiei – prenumele Sfântului Apostol Andrei este transferat asupra sărbătorii;

a₂ fenomenul sinonimiei: *sânt* (lat. *sanctus*) / *sfânt* (sl. *sfintu*): „cuvântul moştenit a fost încorporat în cel împrumutat (*sfânt* în loc de *sânt*)"[2];

a₃ fenomenul antinomiei: *Sântandrei*[3]*–Sânpetru de Iarnă*[4];

a₄ fenomenul contaminării: Sărbătoarea *Sfântului Apostol Andrei* (Calendarul Creștin)–*Anul Nou dacic*–Obiceiul *Bocetul Andreiului* (Transnistria)[5].

---

[1] *Sfânta Evanghelie după Ioan*, în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, Ioan 1, 35-36; 40, p. 1205.

[2] Nicolae Felecan, *Între lingvistică şi filologie*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2011, p. 243.

[3] *Sântandrei* și *Sânpetru* sunt protectori ai lupilor; frați, dar au personalități distincte, vezi *** *Atlasul etnografic român. Sărbători, obiceiuri, mitologie,* vol. 5, Coordonator: dr. Ion Ghinoiu, București, Editura Academiei Române, 2013, p. 352.

[4] Se crede că de *Circovii de Iarnă* (15-16 ianuarie), divinitatea *Sânpetru de Iarnă*, călare pe un cal alb, împarte, la miezul nopții, prada fiecărui lup: căprioară, miel, oaie, ființă umană. Uneori apare tendința de a-l confunda pe *Sântandrei* cu *Sânpetru.* vezi Ion Ghinoiu, *Comoara satului. Calendar popular*, București, Editura Academiei Române, 2005, pp. 23-24; p. 245.

[5] Obiceiul practicat de românii din Transnistria – *Bocetul Andreiului* atestă suprapunerea sărbătorii creștine a Apostolului Andrei peste Anul Nou dacic: „Fetele, după confecționarea unei păpuși din cârpe, numită *Andreiu,* substitut al anului vechi, o așezau pe laviță ca pe un mort și o jeleau". vezi Ion Ghinoiu, *Comoara satului. Calendar popular*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 244.

b. *Andreiu'* (gr. *Andréas* < „bărbătesc", *andro-* „bărbat", subst. *andreia* „bărbăție, curaj") – izotopie antropomorfă. Antroponimul *Andrei* este, în termenii Tatianei Petrache, un prenume cu „semnificație augurală"[6]. Se crede că acest nume calendaristic creștin a pătruns în spațiul cultural românesc pe filieră greco–slavă. Totodată, remarcăm, pe teritoriul românesc, nume de persoane cu influențe străine sau antroponime de origine străină.

b1 influență grecească: *Andreadi, Andricu, Andrae, Andreopol, Androae*;

b2 influență slavă: *Andreica, Andreicuță, Andreca, Andreiciuc, Andreievici, Andruc, Andrușco, Andruț*;

b3 influență maghiară: *Andor, Andraș, Andrașoni, Andreș, Andriș, Ondraș*;

b4 influență occidentală: *Andreea, Andreina*.

b5 Uneori, prin intermediul sufixelor, se formează diminutive de la nume de persoane; alteori, de la hipocoristice, se constituie diminutive ori diminutivele generează hipocoristice: *Andreiaș, Andreieș, Andreicuță, Andriță, Andrițoiu, Andriskos, Andronikos* (de la *andro-* „bărbat"), *Dédé* pentru *André*. Menționăm că deși între diminutive și hipocoristice există o linie clară de demarcație, totuși, acești termeni, trebuie să fie analizați, la nivel teoretic, în tandem. Al. Graur opinează: „Diminutivele nu servesc întotdeauna pentru mângâiere, ele pot exprima și alte sentimente, bunăoară disprețul. Diminutivele se formează, în primul rând, de la substantivele comune, pe când hipocoristicele numai de la nume de persoane"[7].

b6 Nume de familie[8]: *Andreiescu, Andreianu, Andreșanu* etc.

b7 Toponimia, pornind de la hidronime, oiconime, microtoponime, hodonime.

b7i hidronime (nume de ape): *Andra* (curs de apă ce formează râul Alba, Munții Vrancei); *Andraș Filip* (județul Harghita); *Androchiel* (județul Sibiu); *Indre* (Franța);

b7ii oiconime (nume de localități): *Andrăești* (Ialomița); *Andreești* (județul Vâlcea); *Andreești* (Gorj); *Andreiașu de Jos, Andreiașu de Sus* (județul Vrancea); *Andrieșeni* (județul Iași); *Sântandrei* (județul Bihor); *Sfântul Andrei* (Scoția); *Andreeni* (Harghita); *Andreeni* (Ucraina);

b7iii microtoponime (nume de castele, edituri, hoteluri, peșteri, spitale, universități): *Castelul St. Andrew* (Scoția); *Editura Andreiana* (Sibiu); *Hotel Plutitor Sf. Andrei* (Tulcea); *Peștera Sfântul Apostol Andrei* (județul Constanța); *Spitalul St. Andrew* (Northampton, Anglia); *Universitatea St. Andrew* (Scoția);

b7iv hodonime (nume de străzi): *Sfântul Andrei* (Chișinău; Iași; București; județul Brașov);

b7v denumirea locașului de cult însoțită de hram: *Biserica Sfântul Andrei* (București); *Biserica Sfântul Andrei și Buna Vestire* (Caracal); *Biserica Sfântul Apostol Andrei* (Oradea); *Biserica Sfântul Apostol Andrei* (Patras, Grecia); *Biserica St. Andrew* (Irlanda); *Biserica Sfântul Andrei* (Kiev, Ucraina); *Biserica Sfântul Andrei* (Moscova, Rusia); *Catedrala St Andrew* (Edinburgh; Glasgow – Scoția); *Mănăstirea Sfântul Apostol Andrei* (Cipru); *Schitul Sfântul Andrei* (Muntele Athos, Grecia);

b8 structura numelor și sufixele[9]: *Andrașovschi, Andreșoaie, Andrete, Andreoiu* etc.

c. *Indreiul lupilor* – reprezintă o formă veche românească introdusă prin *in-*, întâlnită, în prezent, și pe meleagurile maramureșene, de exemplu, în Țara Lăpușului. Enumerăm și

---

[6] Tatiana Petrache, *Dicționar enciclopedic al numelor de botez*, București, Editura Anastasia, 1998, p. 21.
[7] Al. Graur, *Nume de persoane*, București, Editura Științifică, 1965, p. 57.
[8] vezi Iorgu Iordan, *Dicționar al numelor de familie românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, pp. 29-30.
[9] vezi Ioan Pătruț, *Studii de onomastică românească*, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 2005.

alte forme vechi românești, precizate de N. A. Constantinescu în *Dicționar onomastic românesc*: „cu *in-* 1. *Indre, -a*; 2. *Indrei, Indrii*; 3. *Indrieș, Indreș*; 4. *Indrul* + Adrian: *Andreian, -a*; cu *în-* „1. *Îndreiu*; 2. *Îndriĭu*; 3. *Îndreeșĭ*; 4. *Îndrieș*; 5. *Îndreica*”[10]. De asemenea, *Undrea*, denumirea populară a lunii decembrie, atestă vechimea sărbătorii. Extrapolând, substantivele *andrea / undrea,* fiind golite de conținutul lor conceptual subliniază desemantizarea și nu pot fi corelate, decât într-o oarecare măsură, cu antroponimele din prezent: „fiecare dintre acele (lungi și groase) cu care se împletesc obiecte de lână, de bumbac; ac mare pentru cusut saci, saltele”[11].

d. *Gădineţul Şchiop* – izotopie zoomorfă (*gădineț, godin, godineț*, „porc tânăr”); mutație funcțională: „Este posibil ca una dintre tradiţiile care a migrat din toamnă, de la Anul Nou dacic la Anul Nou contemporan, celebrat la solstiţiul de iarnă, să fi fost sacrificiul porcului”[12].

e. *Andreiul lupilor, Apostolul lupilor, Ziua Luptilor, Ziua Lupului* – izotopie zoomorfă; zi cosacrată lupului;

f. *Andrelușă* – izotopie antropomorfă (denumire regională a sărbătorii în Țara Maramureșului) – se leagă „gura lupului” (funcție apotropaică); se apelează la practici rituale de visare a ursitului (funcție ritual–magico–simbolică; funcție oraculară).

Conform Calendarului Creștin Ortodox, pe lângă Andrei, Sfântul Apostol Întâi Chemat, prăznuit la data de 30 noiembrie, există și alți sfinți cu același nume, însă celebrați la date diferite. Tatiana Petrache, în studiul *Dicționar enciclopedic al numelor de botez* a inserat un tabel alfabetic al sfinților ortodocși[13]. Multitudinea sfinților atestă ceea ce au remarcat exegeții, și anume, că Andrei este un nume biblic, un nume creștin.

Referitor la Sfântul Apostol Andrei sesizăm că sintagma „cel Întâi Chemat”, interceptată în Calendarul Creștin Ortodox, trebuie corelată cu acel pasaj din *Evanghelia după Ioan* în care se menționează faptul că Andrei, în calitate de discipol al lui Ioan Botezătorul, intră primul în contact cu Mântuitorul; că Andrei este cel care își duce fratele, adică pe Simon, la Iisus Hristos: „Acesta a găsit întîi pe Simon, fratele său, și i-a zis: «Am găsit pe Mesia» (care se tâlcuiește: Hristos). Și l-a dus la Iisus. Iisus, privind la el, i-a zis: «Tu ești Simon, fiul lui Iona; tu te vei numi Chifa (ce se tâlcuiește: Petru)»”[14]. Cei doi frați devin pescari de oameni, aspect subliniat și în *Evanghelia după Matei*: „Pe când umbla pe lângă Marea Galileii, a văzut doi frați, pe Simon ce se numește Petru și pe Andrei, fratele lui, care aruncau mreaja în mare, căci erau pescari. Și le-a zis: «Veniți după mine și vă voi face pescari de oameni»”[15]. Datorită *Bibliei* aflăm date revelatoare despre credința Apostolului Andrei, un ucenic devotat Mântuitorului, care a fost, de exemplu, de față când Iisus Hristos a înmulțit pâinile și peștii în pustie: „Și a zis Lui unul dintre ucenici, Andrei, fratele lui Simon Petru: «Este aici un băiat care are cinci pâini de orz și doi pești. Dar ce sunt acestea la atâția?» [...] Și Iisus a luat pâinile și, mulțumind, a dat ucenicilor, iar ucenicii celor ce ședeau;

---

[10] vezi N. A. Constantinescu, *Dicționar onomastic românesc,* București, Editura Academiei Române, 1963, p. 11.
[11] ****Dicționarul explicativ al limbii române*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Ediția a II-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 39.
[12] Ion Ghinoiu, *Sărbători şi obiceiuri româneşti,* Bucureşti, Editura Elion, 2002, p. 371.
[13] Alți sfinți cu același nume: Andrei din Epir (15 mai); Andrei din Mesopotamia (18 mai); Andrei, prinț de Bogoliubov; Andrei Rubliov (4 iulie); Andrei Stratilat (19 august); Andrei, preotul din Lidia (20 septembrie); Andrei din Totma (10 octombrie); Andrei din Constantinopol (17 octombrie); Andrei Criteanul (17 octombrie); Andrei din Vlaherne (28 noiembrie); Andrei, pustnicul din Egipt (2 decembrie) etc. vezi și alți sfinți cu numele de Andrei la Tatiana Petrache, op. cit., pp. 114-115.
[14] *Sfânta Evanghelie după Ioan*, în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ed. cit., Ioan 1, 41-42, p. 1205.
[15] *Evanghelia după Matei*, în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ed. cit., Matei 4-5, 18-19, p. 1100.

asemenea și din pești, cât au voit. Iar după ce s-au săturat, a zis ucenicilor săi: «Adunați firimiturile ce au rămas, ca să nu se piardă ceva». Deci au adunat și au umplut douăsprezece coșuri de firimituri [...]”[16]. Totodată, din *Sfânta Scriptură* aflăm că Andrei și Filip au facilitat întâlnirea elinilor cu Iisus. Elinii, prezenți de sărbătorile pascale iudaice, și-au manifestat dorința de a-i vedea pe Iisus și pe Lazăr, cel înviat din morți: „Andrei și Filip au venit și i-au spus lui Iisus. Iar Iisus le-a răspuns, zicând: «a venit ceasul ca să fie preaslăvit Fiul Omului”[17].

În prezent, ziua de 30 noiembrie a fost declarată zi liberă și sărbătoare bisericească națională. Începând cu anul 1997, Sfântul Apostol Andrei a fost proclamat Ocrotitor al României, iar începând cu anul 1995, sărbătoarea Sfântului Andrei este însemnată în Calendarul Creștin Ortodox cu cruce roșie, cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, conform calendarului gregorian. Basarabenii, rușii, ucrainenii prăznuiesc sărbătoarea Sfântul Andrei, denumită de ei *Adria*, în luna „Undrea” [Decembrie], pe data de 13 decembrie, respectând calendarul iulian. Atunci „se caută de ursit”, se fură porțile dacă, în casa respectivă, există fete nemăritate. În satele românești, porțile se fură de Anul Nou. Din pricina decalajului de două săptămâni (14 zile), sărbătoarea Sfântul Andrei este prăznuită în perioade diferite.

Realitatea istorică certifică faptul că Apostolul Andrei a propovăduit cuvântul Domnului în Sciția, aspect confirmat de episcopul şi istoricul Eusebiu din Cezareea (n. 265 – d. 339/340): „Sfinţii Apostoli ai Mântuitorului, precum şi ucenicii lor, s-au împrăştiat în toată lumea locuită pe atunci. După tradiţie, lui Toma i-au căzut sorţii să meargă în Parția, lui Andrei în Sciția, lui Ioan în Asia [...]. Petru pare a fi predicat la început între iudeii împrăștiați prin Pont, Galatia, Bitinia, Capadochia și Asia, iar la urmă a venit și la Roma [...]. Pavel, începând din Ierusalim și până în ținuturile Iliricului a împlinit Evanghelia lui Hristos”[18]. Se crede că Apostolul Andrei, pentru o scurtă perioadă de timp, l-ar fi însoțit pe Apostolul Petru, pe fratele său, în Asia Mică, apoi și-ar fi continuat peregrinarea în Peninsula Balcanică, în Sciția (Zonele din nordul Mării Negre și Dobrogea), în sudul Rusiei de astăzi, apoi s-ar fi reîntors în Grecia. Conform legendelor, Apostolul Andrei, denumit și *Apostolul Lupilor*, i-a creștinat pe daci [*dáoi* < *lupi*]. Mircea Eliade constată că în perspectiva mitologică a istoriei, poporul român s-a născut sub semnul lupului; că dacii au putut să fie învinși de romani, de descendenții lui Romulus și Remus, alăptați de o lupoaică. Mircea Eliade, Cornel-Dan Niculae, Cornel Bîrsan potențează cu acribie osmoza daci–lupi. Mircea Eliade precizează: „După Strabon, dacii se numiră mai întâi *dáoi* [...]. Orașul *Daoús-dava*, în Moesia Inferior, între Dunăre şi Haemus, însemna literalmente «satul lupilor». Deci, dacii se numeau ei înşişi mai demult «lupi» sau «cei care sunt asemeni lupilor», cei care seamănă cu lupii”[19]. Cornel Dan Niculae pornește de la premisa că rădăcina *dhāu* apare în cuvinte distincte: „De la această rădăcină au fost create numele zeului trac al războiului, Kandāon, şi al cuvântului *dhāunos,* lup”[20]. Cornel Bîrsan, în studiul *Istorie furată. Cronică românească de istorie veche*, (re)amintește de stindarul dacilor; de relația triunghiulară ce se instituie între Zamolxe,

---

[16] *Evanghelia după Ioan,* în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ed. cit., Ioan 6, 8-9; 11-13, p. 1212.
[17] *Evanghelia după Ioan,* în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ed. cit., Ioan 12, 22-23, p. 1223.
[18] Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească. Martiri din Palestina*, traducere de pr. prof. T. Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987, p. 99.
[19]Mircea Eliade, *Dacii şi lupii,* în *De la Zalmoxis la Genghis-Han,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980, p. 21.
[20]Cornel Dan Niculae, *Leacuri şi remedii magice din Carpaţi. Magia şi fiinţele fantastice din arhaicul românesc*, Bucureşti, Editura Carpathia Rex, 2005, p. 83.

daci și lupi; nu omite perspectiva etimologică a cuvântului „daci": „după frigianul «*dáos*», care înseamnă lup"[21].

Se presupune că Apostolul Andrei ar fi fost protejat de *Marele Lup Alb Luminos* care trăia într-o peșteră. Se crede că, inițial, *Marele Lup Alb* ar fi fost o ființă umană, un om tânăr, viguros, însă cu părul alb și cu barba albă ca omătul. Acest om, prin înfățișarea și faptele sale, emana autoritate, respect, credință, dârzenie. Legendele subliniază faptul că Zamolxe, respectându-i dorința, l-ar fi metamorfozat într-un *Lup Alb* – un simbol totemic reprezentativ pentru străbunii noștri. Se crede că ar fi fost alături de daci, la căderea Sarmizegetusei, pe perioada asediului roman. În prezent, în județul Constanța, există, așa cum s-a mai menționat, *Peștera Sfântul Apostol Andrei* în incinta căreia s-a înălțat o biserică, un martor fidel peste veacuri al spiritualității românești, un loc de popas pentru credincioșii care vor să îi treacă pragul pentru a descoperi un spațiu sacru animat de icoane și obiecte de cult. Dacă pornim de la premisa că Apostolul Andrei, denumit și *Apostolul Lupilor*, este, de fapt, *Marele Lup Alb*, fără a absolutiza, constatăm că transformarea este la nivel simbolic, că se pune accent pe credință, puritate, lumină, spiritualitate.

Constatăm că Apostolul Andrei devine punct de conjuncție între daci și lupi[22].

Se crede că sărbătoarea *Sântandrei* face parte din cele 35 de zile consacrate lupului, ceea ce confirmă, în termenii etnologului Ion Ghinoiu, supraviețuirea unui scenariu ritualic de primenire – „de înnoire a timpului calendaristic, probabil Anul Nou Dacic"[23]. Zilele hărăzite lupului, de peste an, erau și încă mai sunt respectate cu sfințenie de oamenii din societatea tradițională. (Re)amintim, pe lângă sărbătoarea *Sântandrei*, și alte sărbători dedicate lupului, denumite „lupini" și inserate în Calendarul Popular: *Sânpetru de Iarnă* (16 ianuarie), *Tănase de Ciumă* (18 ianuarie), *Filipii de Iarnă* (25–31 ianuarie), *Stretenie* (2 februarie), *Sânpetru de Vară* (29 iunie), *Pricopie / Pricupul* [Sfântul Pricopie] (8 iulie), *Circovii de Vară* (15–17 iulie sau 16-18 iulie), *Lupu* (22 august), *Teclele* (24 septembrie), *Berbecaii* (26–28 septembrie), *Osie* (17 octombrie), *Lucinul* (18 octombrie), *Sânmedru* (26 octombrie), *Ziua Lupului* (13 noiembrie), *Filipii de Toamnă* (14-21 noiembrie), *Ovidenia / Filipul cel Şchiop* (21 noiembrie), *Sântandrei* (30 noiembrie), *Varvara* (4 decembrie), *Zilele Bubatului* (3-5 decembrie), *Moș Nicolae* (6 decembrie) etc. Se presupune că ziua de 6 decembrie, anunțând victoria binelui asupra răului, puterea luminii asupra întunericului, încheia ciclul sărbătorilor închinate Anului Nou Dacic, inclusiv lupului. Se crede că dacă de *Sântandrei* sau de *Moș Nicolae* se pune în apă o rămurică dintr-un pom fructifer (cireș, păr etc., în special o crenguță de măr) de Anul Nou va înflori (în trecut, crenguța respectivă, era folosită pe post de sorcovă). Extrapolând, termenul „moș" ne duce cu gândul la cultul strămoșilor. Etnologul Ion Ghinoiu, pornește de la premisa că așa cum, în prezent, există *Moș Ajun* (24 decembrie) și *Moș Crăciun* (decembrie25), atunci când se celebra Anul Nou dacic, existau alți moși – *Moș Andrei* (30 noiembrie) și *Moș Nicolae* (6 decembrie).

Sărbătoarea *Sântandrei* poate fi corelată cu zilele dedicate lupului, strigoilor, cu practici ritual–magice pentru visarea ursitului. (Re)mintim câteva predicții și interdicții

---

[21]Cornel Bîrsan, *Istorie furată. Cronică românească de istorie veche*, Editura Karuna Bistrița, Colecția Identități, 2013, p. 885.

[22] vezi Delia-Anamaria Răchișan, *Mitologia românească și estetica artei tradiționale românești din Maramureș,* București, Editura Academia Române, 2015, pp. 201-230; Dumitru Manolache, *Sfântul Apostol Andrei și protocreștinismul în spațiul românesc. Lupii mielului*, București, Editura Arhetip, 2004, p. 42.

[23] Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar,* București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 109; vezi Simion-Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I-III, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994; Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, Ediție revăzută. Postfață de Rodica Zane, București, Editura Univers, 1999.

importante pentru oamenii trăitori în universul ontologic al satului românesc, indiferent de zona etnografică. În acest context, în exemplele menționate mai jos, predomină magia simpatetică – concept dezvoltat de antropologul englez James Frazer. Se porneşte de la premisa că „similarul produce similar”[24].

❖ Predicții întâlnite în lumea satului românesc:

- dacă fiecare persoană servește de *Sântandrei* din băutura ritualică cu gust dulce–acrișor, denumită „covașă”, „bragă” (Colinele Tutovei, Podișul Covurlui – Podișul Bârladului, Podișul Moldovei), atunci este protejat, este ferit de forțele maligne, de exemplu „de strigoi”[25] (funcție apotropaică).
- dacă în *Noaptea Strigoilor* (29/30 noiembrie) se consumă ai ori se anină „cruci” din usturoi la uși și ferestre, oamenii din mediul rural se simt în siguranță: „spiritele morților ies din morminte și, împreună cu strigoii vii, se iau la bătaie pe la hotare, răspântii de drumuri și prin alte locuri necurate [...] strigoii se manifestau violent față de oamenii care nu își luau anumite măsuri de protecție”[26] (funcție apotropaică).
- dacă fetele cu status premarital din Țara Maramureșului consumă o jumătate din „turta” [pâine rotundă, plată/turtită și sărată care se prepară din aluat nedospit, din făină de grâu] sărată, iar cealaltă jumătate o pun sub pernă, alături de un fir de busuioc / nouă boabe de grâu, atunci își visează „ursitul” [persoana predestinată căsătoriei]: „de *Andreluşă*, fetele nemăritate pun un fir de busuioc şi nouă grăunţe de grâu sub pernă şi îşi visează ursitul”[27] (funcție ritual–magico–erotică; funcție oraculară);
- dacă de *Ziua Luptilor*, pe meleagurile maramureșene, se leagă obiectele contondente din gospodărie, adică acele obiecte care ne duc cu gândul la gura lupului, la dinții de lup – cuțit, ferăstrău, foarfecă, pieptene, „hrebdinca” [perie cu dinți de lemn sau cu dinți de fier prin care se trecea fuiorul de lână sau de cânepă, după ce a fost zdrobit cu melița], se crede că gura acestui simbol zoomorf se va încleşta, există garanția, la nivel mental, că lupii nu vor avea puterea de a prăda turmele: „în această zi nu văd bine, nu aud, la fel nu pot mânca pentru că le este legată gura: femeile leagă foarfecele, securea, cuţitul, pieptenele [...] hrebdinca”[28]. În Maramureș, în momentul în care se leagă „gura lupului”, adică unul dintre obiectele menționate anterior se rostesc următoarele cuvinte: „Io [Eu] nu leg pieptenele, foarfecele, hrebdinca, io [eu] leg gura luptilor [lupilor] ca să nu poată strâca [strica] marhăle [animalele din gospodărie] şi oamenii dragi din familia mea”[29]. Sesizăm gândirea empirică augmentată de sincretismul de limbaje. Limbajul verbal (cuvântul) se îngemănează cu limbajul nonverbal (gestul, mimica etc.) și cu paralimbajul (intonație, accent, timbru etc.). Colții / dinții de lup, redați ca motiv pe diverse obiecte din lemn, pe veșminte tradiționale, nu trebuie confundați cu zimții, cu dinții de ferăstrău, cu „corigăul” [linia în zig-zag] ori cu „ghinurile” [motivul unghiei];
- dacă anumite persoane mai curioase din fire, în mod deliberat, vor să afle dacă este adevărat că animalele cuvântă în noaptea de Sântandrei, se crede că trebuie să se abțină:

---

[24]James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. 1, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, p. 33; Delia-Anamaria Răchișan, *Formulele magice şi antropologia vârstelor. Magia cuvântului în Maramureş*, Bucureşti, Editura Academia Române, 2013, pp. 71-122.
[25] Ion Ghinoiu, *Comoara satului. Calendar popular*, ed. cit., p. 240.
[26] Ibidem, p. 244.
[27] Culegător: Răchișan Delia-Anamaria, informatoare: Maria lui Vodă, 79 de ani, Breb, Ţara Maramureşului, 2015.
[28] Ion Bogdan, Mihai Olos, Nicoară Timiş, *Calendarul Maramureşului,* Asociaţia Folcloriştilor şi Etnografilor „Măiastra”, Asociaţia Tinerilor Artişti, Baia Mare, 1980, p. 101.
[29] Culegător: Răchișan Delia-Anamaria, informatoare: Maria lui Vodă, 79 de ani, Breb, Ţara Maramureşului, 2015.

„Oamenii care ascultă cum vorbesc animalele în noaptea Sfântului Andrei, aceia mor”[30]. În universul ontologic al satului românesc funcționează legea nescrisă, iar ceea ce s-a transmis prin viu grai, de veacuri de la străbuni, se respectă cu sfințenie.

❖ Interdicții transmise din moși-strămoși și respectate cu strictețe:

- să nu se lucreze de *Sântandrei*: „Cine lucră [lucrează] la *Andreiu*', pe acela îl mănâncă lupii şi mănâncă marhăle [animalele din gospodărie] pă [pe] hotar [...] legau fusul şi sucitorul şi ziceau că leagă gurile lupilor”[31] (magie homeopatică, magie simpatetică); „a fost o femeie demult, care a lucrat în ziua de Andrei. [...]. Cum a ieşit, lupii au fost în ocol şi hop pe ea. Odată au sărit pe ea şi au prins-o. Şi dacă nu săreau vecinii, tătă huc ar fi mâncat-o”[32]; „Înspre Sfântul Andrei să nu mături casa, că-ţi mănâncă lupul vitele”[33]; „Nu toarcem. Nu lucrăm, nici cu fus, nici cu caier”[34];
- să se postească în zilele dedicate lupului, inclusiv de *Andreluşă*;
- să nu se împrumute obiecte de la alţi consăteni;
- să nu se pronunțe cuvântul „lup”;
- să nu se utilizeze pieptenele de *Indreiul lupilor*.

Crucea Sfântului Andrei trebuie corelată cu martiriul Apostolului Andrei, în vremea persecuțiilor inițiate de împăratul Nero sau de împăratul Domițian. Se crede că a fost răstignit, la Patras, în Grecia, cu capul în jos pe o cruce în formă de „X”, însă istoricii nu pot confirma cu exactitate data martirizării.

În prezent, remarcăm indicatoare rutiere care inserează crucea Sfântului Andrei, semnul „X” (funcție utilitară). Aceste indicatoare anunță pericolul (indicatoare de avertizare – cale ferată fără bariere cu o singura linie – foto 1; intersecție de drumuri – foto 2; semn de circulație; oprire interzisă – foto 3). De exemplu, drapelul Scoției are în componența sa crucea Sfântului Andrei (foto 4), deoarece, așa cum s-a mai menționat, Apostolul Andrei este patronul spiritual al Scoției (funcție identitară). Extrapolând, crucea Sfântului Andrei a fost supusă desacralizării. De exemplu, omul societății moderne poartă cravată cu nodul Sfântul Andrei (foto 5). Crucea Sfântului Andrei este un simbol arhaic întâlnit și în arta tradițională – lăzi de zestre (foto 6), linguri ornamentale (foto 7), mărțișoare tradiționale (foto 8), pecetare de lemn (foto 9), podoabe tradiționale (foto 10a; 10b; 10c), sărăriță (foto 11), veșminte tradiționale (foto 12), porți tradiționale de lemn (foto 13) etc. Crucea Sfântului Andrei apare redată inclusiv pe crucea creștină propriu-zisă (foto 14) sau pe crucile de morminte din incinta Cimitirului Vesel din Săpânța – Țara Maramureșului (foto 15). Deși crucea Sfântului Andrei este diferit redată de la un obiect la altul, totuși predomină funcția „apotropaică” [de apărare]. De exemplu, pe obiectele din lemn este incizată; pe mărțișoarele tradiționale, în formă de romb, realizate pe o bucată de „draniță” [scândurele subţiri din lemn de brad cu care se acoperă casele ţărăneşti, bisericile de lemn din Maramureș] și cu fire din lână (binaritățile: alb–negru; alb–roșu; alb–albastru), apare redată cu ajutorul mărgeluțelor roșii. Atunci când este evidențiată pe veșminte, pe ștergare se utilizează, de obicei, când negrul, când albul, când galbenul, când roșul. Când este redată pe crucile de morminte (Cimitirului Vesel din

---

[30] Irina Nicolau; Carmen Huluță, *Credinţe şi superstiţii româneşti*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2000, p. 17.
[31] Pamfil Bilţiu; Maria Bilţiu, *Izvorul fermecat. Basme, poveşti, legende, povestiri şi mito–credinţe din judeţul Maramureş*, Baia Mare, Editura Gutinul SRL, 1999, Informatoare: Şanta Ioana, 70 de ani în anul 1997, Rogoz, Ţara Lăpuşului, pp. 411–412.
[32] *Ibidem*, Informatoare: Vancea Ileana, 70 de ani în anul 1997, Onceşti, Ţara Maramureşului, pp. 410–411.
[33] Irina Nicolau; Carmen Huluță, *Credinţe şi superstiţii româneşti*, ed. cit., p. 147.
[34] Pamfil Bilţiu; Maria Bilţiu, *op. cit.*, informatoare: Şanta Ioana, 70 de ani în anul 1997, Rogoz, Ţara Lăpuşului, pp. 411–412.

Săpânța – Țara Maramureșului) atrage atenția datorită policromatismului. Se remarcă cele patru culori specifice artei tradiționale românești (galben, roşu, verde, albastru) şi o nonculoare (negru). Jean Cuisenier, în studiul *Mémoire des Carpathes. La Roumanie millénaire: un regard intérieur* surprinde cu exactitate semnificația culorilor și nonculorii menționate anterior: „un bleau intense, vibrant, profond, qui n'en finit pas d'éclater [...]. Le jaune encode la jeunesse et les promesses de fécondité. Le rouge, si fréquent et si puissant au Maramureş, est associé à la maturité et à la force [...]. Le vert-brun encode la certitude et la sagesse, les destins qui s'accomplissent et la maturité à son tournant vers le déclin. Le noir, enfin, est associé à la cérémonie [...]. Le noir vraiment noir est en effet captateur de lumière"[35].

Sfântul Apostol Andrei, având un impact deosebit asupra creștinilor din mediul rural și urban din diverse colțuri ale lumii (Grecia, Scoția, România, Rusia, Ucraina etc.), fiind prezent atât în Calendarul Creștin, cât și în Calendarul Popular impune diverse unghiuri critice de abordare (etnologic, istoric, lingvistic, mitologic, religios) și interacțiunea cu diverse paliere – antroponimie, toponimie, artă tradițională românească etc.

BIBLIOGRAPHY

*** *Atlasul etnografic român. Sărbători, obiceiuri, mitologie,* vol. 5, Coordonator: dr. Ion Ghinoiu, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2013.

******* *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.

Bilţiu, Pamfil; Bilţiu, Maria, *Izvorul fermecat. Basme, poveşti, legende, povestiri şi mito–credinţe din judeţul Maramureş*, Baia Mare, Editura Gutinul SRL, 1999,

Bîrsan, Cornel, *Istorie furată. Cronică românească de istorie veche*, Editura Karuna Bistriţa, Colecţia Identităţi, 2013.

Bogdan, Ion; Olos, Mihai; Timiş, Nicoară, *Calendarul Maramureşului,* Asociaţia Folcloriştilor şi Etnografilor „Măiastra", Asociaţia Tinerilor Artişti, Baia Mare, 1980.

Cezareea, Eusebiu, *Istoria Bisericească. Martiri din Palestina*, traducere de pr. prof. T. Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987.

Constantinescu, N. A., *Dicţionar onomastic românesc*, Bucureşti, Editura Academia Română, 1963.

Cuisenier, Jean, *Mémoire des Carpathes. La Roumanie millénaire: un regard intérieur*, Paris, Plon – Terre Humaine, 2000.

Eliade, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980.

Felecan, Nicolae, *Între lingvistică şi filologie*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2011.

Frazer, James-George, *Creanga de aur*, vol. 1, Bucureşti, Editura Minerva, 1980.

Ghinoiu, Ion, *Comoara satului. Calendar popular*, București, Editura Academiei Române, 2005.

Ghinoiu, Ion, *Sărbători şi obiceiuri româneşti,* Bucureşti, Editura Elion, 2002.

[35] Jean Cuisenier, *La table de morts et le Paradis bleau*,dans *Mémoire des Carpathes. La Roumanie millénaire: un regard intérieur*, Paris, Plon – Terre Humaine, 2000, p. 217; 219.

Ghinoiu, Ion, *Panteonul românesc. Dicţionar,* Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001.
Graur, Al., *Nume de persoane*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1965.
Iordan, Iorgu, *Dicționar al numelor de familie românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983
Manolache, Dumitru, *Sfântul Apostol Andrei şi protocreştinismul în spaţiul românesc. Lupii mielului*, Bucureşti, Editura Arhetip, 2004.
Marian, Simion-Florea, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I-III, București, Editura Fundației Culturale Române**,** 1994.
Nicolau, Irina; Huluţă, Carmen, *Credinţe şi superstiţii româneşti*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2000.
Niculae, Cornel-Dan, *Leacuri şi remedii magice din Carpaţi. Magia şi fiinţele fantastice din arhaicul românesc*, Bucureşti, Editura Carpathia Rex, 2005.
Pătruţ, Ioan, *Studii de onomastică românească*, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 2005.
Petrache, Tatiana, *Dicționar enciclopedic al numelor de botez*, București, Editura Anastasia, 1998.
Pop, Mihai, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Ediţie revăzută. Postfaţă de Rodica Zane, Bucureşti, Editura Univers, 1999.
Răchişan, Delia-Anamaria, *Mitologia românească şi estetica artei tradiţionale româneşti din Maramureş*, Bucureşti, Editura Academia Române, 2015.
Răchişan, Delia-Anamaria, *Formulele magice şi antropologia vârstelor. Magia cuvântului în Maramureş*, Bucureşti, Editura Academia Române, 2013.

ANEXA FOTO[1]

Foto 1: *Crucea Sfântului Andrei* pe Indicator de avertizare–cale ferată fără bariere cu o singura linie.

Foto 2: Indicator de avertizare cu *Crucea Sfântului Andrei*–intersecție de drumuri.

[1] **Foto 1 și 2:** httpwww.cursuriauto.roindicatoare-rutiere-explicateindicatoare-de-avertizareintersectie-de-drumuri-34.html, 29 noiembrie 2016; **Foto 3**: httpchestionare.auto.roindicatoare-rutiere-explicateindicatoare-de-avertizare, 29 noiembrie 2016; **Foto 4**: httpsro.wikipedia.orgwikiDrapelul_Scotiei, 30 noimbrie 2016; **Foto 5**: httpwww.realmenrealstyle.comsaint-andrew-necktie-knot, 30 noiembrie 2016;
Foto 6, 7, 8, 9, 10a, 10b, 11, 12, 13, 14, 15: realizate de Delia-Anamaria Răchișan, 2016.

Foto 3: Semn de circulație cu *Crucea Sfântului Andrei* – oprire interzisă.

Foto 4: *Crucea Sfântului Andrei* pe drapelul Scoției.

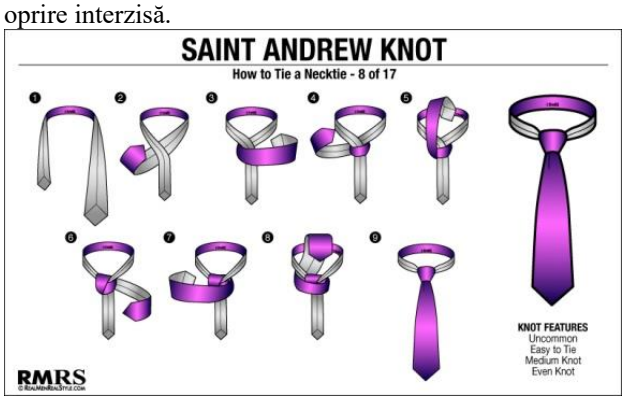


Foto 5: Nod de cravată *Sfântul Andrei*.

Foto 6: *Crucea Sfântului Andrei* pe ladă de zestre, Țara Maramureșului, Muzeul Județean de Etnografie și Artă Populară din Baia Mare.

Foto 7: *Crucea Sfântului Andrei* pe lingură ornamentală, **Autor:** Toader Bârsan, Bârsana, Țara Maramureșului.

Foto 8: *Crucea Sfântului Andrei* pe pecetar, **Autor:** Petru Godja (Moș Pupăză), Valea Stejarului, Țara Maramureșului.

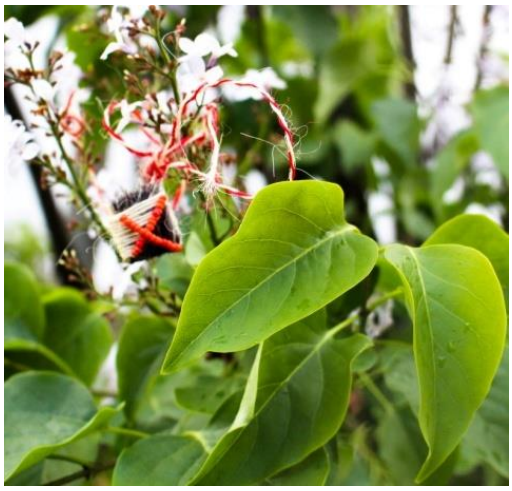


Foto 9: *Crucea Sfântului Andrei* pe mărțișor tradițional acroșat pe ramură de „mălin" [liliac], Budești, Valea Cosăului, Țara Maramureșului.

Foto 10b: *Crucea Sfântului Andrei* pe podoabă tradițională, Arhivă personală, Maramureș.

Foto 11: *Crucea Sfântului Andrei* și *colț de lup* pe sărăriță, **Autor:** Pop Petru (Niță), Breb, Țara Maramureșului.

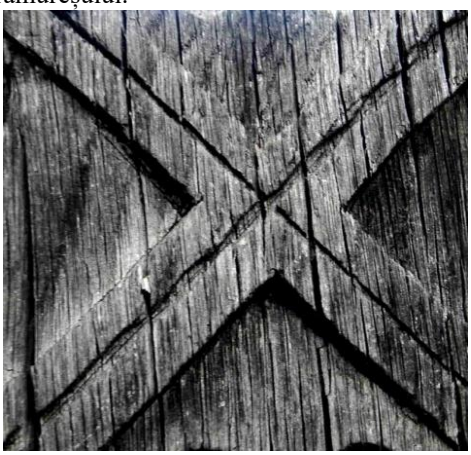


Foto 13: Detaliu, *Crucea Sfântului Andrei* pe poartă tradițională, Muzeul Satului, Sighetul

Foto 10a: *Crucea Sfântului Andrei* și „zierme" [șarpele de casă] pe zgărdan, Arhivă personală, Maramureș.

Foto 10c: Detaliu, *Crucea Sfântului Andrei, romburi* pe zgărdane, Muzeul Județean de Etnografie și Artă Populară din Baia Mare.

Foto 12: Detaliu, *Crucea Sfântului Andrei* pe cămașă tradițională, Arhivă personală, Valea Marei, Țara Maramureșului.

Foto 14: *Crucea Sfântului Andrei* pe cruce creștină din

Marmației, Maramureș.

lemn, Arhivă personală, **Autor:** Petru Codrea, Valea Stejarului, Țara Maramureșului.

Foto 15: *Crucea Sfântului Andrei* pe cruce de mormânt, Cimitirul Vesel, Săpânța, Țara Maramureșului.

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

THREE ROMAN STATUES FROM THE TELEKI COLLECTION OF GORNEŞTI

Fabian Istvan

Assist. Prof., PhD, "Petru Maior" University of Tîrgu Mureș

Abstract: The Teleki collection from Gornesti, had in its inventory three Roman age statues uniques in this part of the former province of Dacia. Their place of discovery in unknown, yet it more than certain that they were imported from another province of the Roman Empire.

Keywords: Teleki, collection, Roman, statues, analogies.

Colecţia contelui Teleki Domokos din Gorneşti era una din cele mai impresionante din Transilvania. Organizată pe perioade istorice, ocupa un întreg palier din castelul familiei din localitatea menţionată şi, doar presupunând după mărimea donaţiilor, pare – se că avea în jur de 4000 de piese de la obiecte mici: ceramică preistorică, romană şi medievală, arme, statuete, la obiecte de mari dimensiuni cum ar fi inscripţii şi pietre funerare romane, ancadramente de porţi medievale etc. O parte din colecţia particulară a contelui a fost distrusă de Armata Roşie în toamna-iarna lui 1944, o altă parte, colecţia de covoare orientale, a fost evacuată la Budapesta unde a fost distrusă în 1956; iar o a treia parte a ajuns la MNIT din Cluj – Napoca sau la MJM sub forma de donaţii.

Cele trei statuete romane de bronz, care constituie obiectul studiului de faţă, au fost donate Muzeului Ardelean (aşa cum se numea MNIT pe atunci) alături de alte aproximativ 80 de artefacte pe data de 30 noiembrie-2 decembrie 1918 prin intermediul lui Ferenczi Sandor, probabil un administrator al familiei Teleki.

Înainte de a trece la descrierea statuetelor şi la analogiile de rigoare, trebuie menţionat faptul că deja în momentul inventarierii s-au strecurat unele greşeli în identificarea şi descrierea celor trei obiecte. Astfel: la obiectele cu numărul (vechi) de inventar: IV 1908 – IV 1909 muzeologul a notat laconic: „două bucăţi statuete de bronz de zeiţe antice"[1] De fapt, aşa cum se va vedea în cele ce urmează doar una din statuete este de zeiţă: mai precis Venus, în timp ce cealaltă zeiţă de fapt este Mercurius – Thot identificat greşit cu zeiţa Fortuna. Această eroare de identificare a persistat până prin anii 2000.

Cea de-a treia statuetă (număr inventar IV 1910) a fost identificată drept ornament şi după descrierea muzeologului reprezenta „bustul unui bărbat bărbos"[2]. De fapt avem de - a face cu o aplică reprezentând pe Jupiter.

---

[1] Lista inventar, volumul V. III 8869- IV 3784/N1438-N1579. Numerele noi de inventar: V 1088 – V 1089. Textul original: „2 drb ókori istennöi bronzszobrocska"

[2] Lista inventar, volumul V. III 8869- IV 3784/N1438-N1579. Număr inventar nou: V1127. Textul original: „1 drb. ókori – disztagként alkalmazott szakálas férfi mellszobrocska".

Prima statuetă, cea lui Venus, are o „înălţime păstrată de 13 cm, lăţimea maximă 4,2 cm, înălţimea feţei 1.8 cm. Starea de conservare este acceptabilă, antebraţul drept şi gambele mai jos de genunchi fiind distruse. Pe alocuri se observă deteriorări şi urme de ciocănire.”[3] Are o faţă inexpresivă iar, braţul stâng este prea lung raportat la restul corpului.[4] Statueta face parte din tipul *Venus pudica* de vreme ce deşi nudă îşi acoperă sexul cu mâna stângă. Mâna dreaptă este întinsă înainte. Părul zeiţei este redat cu cărare la mijloc şi îi acoperă urechile cu două şuvite ce-i cad pe umeri. La spate părul este prins cu un coc iar întreaga coadură este acoperită cu o diademă dantelată. Statueta îşi găseşte o serie de analogii, atât în străinătate,mai precis în Franţa[5] şi Germania[6], cât şi în provincia traianică. Până în momentul de faţă au fost descoperite peste 40 de statuete de Venus de bronz care, prin dimensiunile reduse arată clar că erau parte din *Lararii* (altare personale ale casei). Venus era deosebit de apreciată în lumea romană din simplul motiv că, conform mitologiei, este mama lui Aeneas, strămoşul lui Romulus (al cărui tată legendar este Mars). Venus este deci legată de mitul fondării Romei, fiind investită cu titlul de *Genetrix* alături de alte epitete cum ar fi: *Felix, Vitrix, Augusta*[7] „Venus era una din divinităţile populare. Adorată în egală măsură în cultul public cât şi cel privat datorită caracterului său de divinitate protectoare a lumii umane. Imaginile o redau de regulă nudă (în două ipostaze: *Venus pudica* când îşi acoperă sexul cu o mână şi *Venus impudica* – când nu are mâna pe sex-.n.n.)- iar simbolurile sale sunt trandafirul, mirtul, lebăda, delfinul”.[8] Din multitudinea de statuete de veneră din Dacia romană cele mai reprezentative care „din punct de vedere estetic, pot sta alături de cele mai reuşite exemplare similare din marile colecţii ale lumi (...) sunt *Venus de la Ulpia Traiana,* V*enus de la Gilău, Venus de la Potaissa* ”.[9] Prima statuetă, descoperită în 1974, cu o înălţimea de 28,3 cm, are o stare de conservare mediocră, pentru că îî lipsesc braţele, partea anterioară a piciorului drept. „Venus cu trăsăturile feţei şi forma corpului de adolescentă, are o siluetă zveltă cu umeri înguşti şi frumos arcuiţi, sâni mici şi rotunzi, talie prelungă(...) Faţa ovală, nasul fin şi drept, gura mică, frumos conturată cu buzele întredeschise (...) Părul lung ondulat, pieptenat cu cărare la mijloc este împărţit în trei: *krobylos* pe creştet prins cu panglică şi două ruloruri de o parte şi cealaltă a feţei.”[10] Statueta este databilă din a doua jumătate a sec.II. p.Chr.

Cam din aceeaşi perioadă provine şi „*Venus de la Gilău*” - este tot din categoria „*pudica*”, acoperindu-şi sexul cu mâna stângă. Mâna dreaptă este întinsă în faţă, capul întors spre dreapta cu „trăsăturile feţei fine, ochii visători, ovalul prelung, nasul lung şi drept, gura întredeschisă. Părul bogat este pieptănat cu cărare la mijlocşi două rulouri care încadrează faţa acopăr urechile şi maschează marginile diademei în formă de semilună”[11].

---

[3] Constantin Pop, *Două bronzuri romane din judeţul Mureş,* în Marisia X, 1980, p.699. V. Lazăr, *Repertoriul arheologic al judeţului Mureş,* Casa de editură Mureş, Tg – Mureş, 1995 p.138, Lucia Ţeposu Marinescu - Constantin.Pop, *Statuete de bronz din Dacia romană. Monografii I*, Muzeul Naţional de Istorie a României, Bucureşti, 2000, p.87
[4] C.Pop, *art.cit.* p.699
[5] S. Reinach, *Repertoire de la statuaire greque et romaine*. Ed.Ernest Leroux, Paris, 1913, p.217
[6] G.Grimm, *Die Zeugnisse agyiptischer Religion und Kunstelemente im Römischen Deutschland,* Leiden,1969, nr.25 pp.144-145 pl.26/2 apud. *Ibidem* p.699 n.5.
[7] Irina Nemeti – Eugenia Beu-Dachin (coord.) *Mic dicţionar de divinităţi. O incursiune în pantheonul Daciei Romane*. Ed. Mega, Cluj -Napoca 2012, p.26
[8] *Ibidem* p.26
[9] Mihai Bărbulescu,*Interferenţe spirituale în Dacia romană*, Editura Tribuna, Cluj – Napoca, 2003, p.135
[10]Ţeposu - Pop, *op.cit.* p.86
[11] *Ibidem* p.87

Ce mai expresivă este fără îndoială „*Venus din Potaissa*” [12]. Tot categoria *pudica,* este foarte fin lucrată, faţa ovală, ochii mari, migdalaţi, „nas lung şi drept, gura mică. Părul cu numeroase bucle mărunte până la diademă, ondulat pe creştet şi strâns într-un coc la ceafă(...). Pe cap are o diademă, decorată în centru cu o semilună şi motive în formă de *pelta,* incizate(...) Corpul este în întregime lucrat din rotunjimi şi moliciuni accentuând nota de feminitate.”[13] Databilă din prima jumătate a sec.I. p.Chr. statueta este sigur un produs de import. Formele pline şi diadema arată o influenţă orientală (Afroditele orientale fiind redate în sincretism cu Isis - Hathor).[14]

Diferenţa dintre cele statuete rezidă nu numai în modul de execuţie ci şi în expresivitatea personajelor. Aceste diferenţe sunt explicabile parţial prin datarea statuetelor, dar şi probabil din locul de realizare: cea de la Potaissa provine din a doua jumătate a sec.I d.Hr., cele de la Ulpia Traiana şi Gilău de la jumătatea sec.II. p.Chr. epoca de maximă înflorire artistică din epoca Antoninilor. *Venus de la Gorneşti* poate fi datată în a doua jumătate a sec. II p.Chr. poate începutul celui următor şi probabil că provine de la un atelier local.

Cea de a doua statuetă: identificată încă de la început drept Fortuna este descrisă ca atare până în anul 2000 când pe urma analogiilor se stabileşte „sexul” corect.

Astfel, Pop descrie statueta: „Dimensiuni: înălţimea 6,8 cm, lăţimea maximă 2,9 cm, înălţimea feţei 0,9 cm. Piesa (...) are rupte antebraţul drept, laba piciorului stâng şi partea inferioară a cornului abudenţei (...). Divinitatea este prezentată întrun *chiton* lung până la pământ, ale cărui falduri sunt verticale pe lungimea corpului şi triunghiulare la gât. Pe umărul drept se observă o mică fibulă rotundă (...). Capul, împodobit cu o diademă ornamentată în partea superioară cu trei folii, este puţin întors spre dreapta. În mâna stângă ţine *cornucopia,* iar în dreapta – antebraţul în poziţie laterală înainte este rupt – avea fie o *patera* (...) fie cârma.”[15]Analogiile citate de autor - statuete din Napoli şi Evrerux - sunt tot din lucrarea lui Reinach despre bronzurile greco-romane cu singura diferenţă că în cazul lucrării franceze atribuţiile divinităţii sunt cât se poate de clare.

Descrierea divinităţii, ca Fortuna este preluată şi de Lucia Ţeposu Marinescu întrun articol din Sargetia din 1991[16] ca, în lucrarea din anul 200 intitulată *Statuete de bronz din Dacia romană* să descrie drept o reprezentare sincretică Mercurius – Thot: „(...) cu o floare de lotus pe creştet, poartă o manta care îi acoperă corpul. Zeul are trăsături accentuate, nasul proeminent, gura cu buza inferioară cărnoasă (...) pe cap poartă *petasus* cu boruri largi şi două aripioare laterale care încadrează frunza de lotus înaltă de pe creştet. (...). În mâna dreaptă, depărtată de corp, ţinea probabil punga, iar în stânga un caduceu cu partea de jos groasă şi torsionată.”[17]Epoca de realizare este undeva prin sec. II-III p.Chr.

Din cele 22 de statuete de bronz aparţinând acestei divinităţi descoperite pe teritoriul fostei provincii Dacia, trei aparţin lui Mercurius – Hermes Toth.

Mercurius corespondentul grecului Hermes, îşi are etimologia din latinescul *merx* ce face trimitere la ideea de marfă, comerţ, fapt absolut normal de vreme ce este zeul

---

[12] Mihai Bărbulescu, *Arta romană la Potaissa,* Editura Academiei Române Bucureşti, Editura Mega Cluj-Napoca, 2015, pp.112. Ţeposu – Pop, *op.cit.*p.88
[13] Bărbulescu, *op.cit.* 112
[14] Ibidem. p.113.
[15] C. Pop. *art.cit.* p.700, V. Lazăr, *op.cit.* p.138 (preia fără verificare informaţia greşită despre genul divinităţii).
[16] Lucia Ţeposu Marinescu, *Tipuri de statuete de bronz din Dacia,* Sargetia, XXI-XXIV, 1988-1991, p. 67
[17] Ţeposu - Pop, *op.cit.* p.48

comercianţilor. Însă este şi „zeul hoţilor, mincinoşilor, şi al împătimiţilor de jocuri.(...) Mesager al zeilor şi patron al călătoriilor, el poartă *talaria*- sandale înalte decorate cu aripioare şi *petasos* – pălăria cu aripioare ce îl putea face invizibil pe purtătorul său. Atributul său definitoriu este caduceul – bastonul pe care urcă încolăcindu-se doi şerpi deasupra cărora este figurată o pereche de aripi, oferit în dar de zeul Apollo”.[18]. Inventator, divinitate a fertilităţii şi protector al lumii umane dar şi *psyhopompos* (călăuza sufletelor morţilor) Mercurius a fost una din divinităţile cele mai apreciate în lumea greco-romană. Calitatea sa de psihopomp i-a adus şi acest sincretism: Mercurius – Hermes Toth. Originea divinităţii este în Egiptul elenistic, când grecii au observat această similitudine de caracter între Hermes şi Toth zeul egiptean al înţelepciunii. Bineînţeles mai târziu şi *interpretiatio romana* şi a spus cuvântul.

Cele trei statui care prezintă această divinitate sincretică sunt cele de la Drobeta - Turnu Severin, Orlea (descoperit de fapt la Sucidava, Corabia, jud.Olt) şi cel de la la Gorneşti.

Exemplarul de la Drobeta, este o statuetă de 7,5 cm, căriu îi lipsesc mâna dreaptă şi piciorul stând de la genunchi. Poartă pe cap *petasus,*în mâna stângă ţinea caduceul. Pe umăr se vede un colţ al mantalei. Databil din prima jumătate a sec.II p.Chr.[19]

Statueta de la Orlea/Sucidava are 8.5 cm, şi este foarte bine păstrat. Are părul ondulat pe tâmple şi prezintă aceleaşi atribute ca şi „confraţii” săi: *petasus* şi caduceul şi bineînţeles punga de bani. Pe braţul stâng are înfăşurată mantaua iar la picioare doi berbeci. Datarea este din a doua jumătate a sec. II p.Chr.

Din punct de vedere artistic nu sunt mari diferenţe dintre cele trei statuete, toate arată o artă provincială cu toate defectele şi calităţile ei.

În fine cea de a treia statuetă (mai precis o aplică) romană, identificată corect drept Jupiter, este o adevărată „vedetă” prin faptul că a figurat la expoziţiile internaţionale de arheologie din 1969 de la Koln şi 1970 de la Roma. Descrierea aplicii s-a făcut în catalogele acestor expoziţii, destul de greu de găsit de altfel. Piesa este mică: înălţimea 8,8 cm, lăţimea maximă 7 cm, şi era turnată prin tehnica „cerii pierdute”[20]. Nu se ştie locul de provenienţă dar, se presupune că ar fi de pe teritoriul judeţului Mureş. „Figura (lui Jupiter - n.n.) robustă are ochii mari cu pupilele marcate, desigur, locul unor pietricele colorate sau emailuri, astăzi dispărute, sprâncene groase, pomeţii obrajilor destul de reliefaţi, gura mică mustaţa şi barba stufoasă (...) pe creştet poartă o cunună din două rânduri de frunze de stejar, element caracteristic stăpânului zeilor”.[21] Niturile prezente pe spatele obiectului arată clar că este vorba de o aplică ce decora un vas ori o piesă de mobilier. Fineţea obiectului, atenţia pentru detaliu şi eleganţa subliniază faptul că avem de a face cu un produs de import din provinciile centrale ale Imperiului, un produs incadrabil cronologic la mijlocul sec. II. p.Hr. De altfel, Jupiter este deosebit de „prezent” în religia şi în arta provincială, atât în calitate de stâpân al spaţiul celest dar şi ca zeu care protejează soldaţii. El a fost adorat ca *Victor, Invictus, Stator, Conservator, Optimus Maximus* [22]etc. Întro provincie cum era Dacia, unde elementul militar constituia aproape un sfert din populaţie era perfect de înţeles de ce statuile, de la cele monumentale la statuete şi aplici de bronz, erau întrun număr atât de mare.

---

[18] Nemeti-Beu-Dachin, *op.cit.*p.30
[19] Ţeposu - Pop, *op.cit.* p.44
[20] C. Pop, *O aplică reprezentând pe Iuppiter,* Marisia, IX, 1979, p.645.
[21] Ibidem p.646
[22] Nemeti-Beu-Dachin, *op.cit.*p.6

BIBLIOGRAPHY

Lista inventar, volumul V. III 8869- IV 3784/N1438-N1579.
Bărbulescu, Mihai, *Interferenţe spirituale în Dacia romană*, Editura Tribuna, Cluj – Napoca, 2003.
Bărbulescu, Mihai, *Arta romană la Potaissa,* Editura Academiei Române Bucureşti, Editura Mega Cluj-Napoca, 2015.
Nemeti, Irina – Beu-Dachin, Eugenia (coord.) *Mic dicţionar de divinităţi. O incursiune în pantheonul Daciei Romane*. Ed. Mega, Cluj -Napoca 2012.
Lazăr,Valeriu *Repertoriul arheologic al judeţului Mureş,* Casa de editură Mureş, Tg – Mureş, 1995.
Pop, Constantin, *O aplică reprezentând pe Iuppiter,* Marisia, IX, 1979.
Pop, Constantin, *Două bronzuri romane din judeţul Mureş,* în Marisia X, 1980.
Reinach, Salomon *Repertoire de la statuaire greque et romaine*. Ed.Ernest Leroux, Paris, 1913.
Ţeposu Marinescu, Lucia - Pop, Constantin.*Statuete de bronz din Dacia romană. Monografii I*, Muzeul Naţional de Istorie a României, Bucureşti, 2000.
Ţeposu Marinescu, Lucia, *Tipuri de statuete de bronz din Dacia*, Sargetia, XXI-XXIV, 1988-1991.

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

CRITERI PER LA REDAZIONE DEL DIRITTO PARTICOLARE

William Bleiziffer

Assist. Prof., PhD, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: The common code, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, applying to all the Eastern Catholic Churches indicated in the code itself under the name of sui iuris churches, offers to these Churches a wide internal autonomy framework with the purpose of establishing some particular law regulations. These regulations, established by the competent authority of each and every one of these churches, meet the directions given in the documents of the Second Vatican Council, in which it is underlined that they "have a full right and are in duty bound to rule themselves, each in accordance with its own established disciplines, since all these are praiseworthy by reason of their venerable antiquity, more harmonious with the character of their faithful and more suited to promotion of the good of souls". (OE 5)
In the present article we aim to make a survey of the possible editorial principles that the competent legislative body has to follow when writing these regulations.

Keywords: sui iuris Church, common law, particular law, Codez Canonum Ecclesiarum Orientalium, editorial principles, regulation ranking, autonomous legislature, subsidiarity, terminological consistency.

Codice comune e diritto particolare

Quando, il 18 ottobre 1990, San Giovanni Paolo II in qualità di supremo legislatore pubblicò il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO)[1], il codice comune per tutte le Chiese orientali cattoliche, ha espresso la sua intenzione che i vari organi legislativi delle Chiese *sui iuris* procedessero alla redazione e pubblicazione dei propri *diritti particolari*. A chi si appresta di sfogliare il Codice comune con i suoi 30 titoli appare immediatamente sia il volto proprio di ciascuna chiesa orientale sancito dalla legge canonica, sia lo status *sui iuris* e la piena comunione col Romano Pontefice, successore di san Pietro, che nel suo unico servizio "tutela le legittime varietà e insieme veglia affinché tutto ciò che è particolare non solo non nuoccia all'unità, ma piuttosto la serva (cf. LG n. 13). Inoltre si avverta bene come in questo settore il presente codice affidi al diritto particolare delle Chiese *sui iuris* tutto ciò che non è considerato necessario per il bene comune di tutte le chiese orientali. A questo riguardo è nostra intenzione che quanti hanno potestà legislativa nelle singole Chiese *sui iuris* vi provvedano al più presto con norme particolari, tenendo presenti le tradizioni del proprio rito, come pure le disposizioni del concilio Vaticano II"[2].

---

[1] Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995. *AAS* 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887; I. Muntean (trad.), *Codul Canoanelor Bisericilor Orientale*, ediție pro manuscripto, Presa Universitară Clujeană, 2001.
[2] IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica *Sacri canones* qua Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgatur, 18 octobris 1990: *AAS* 82 [1990], 1033-1044; EV 12/1990, 507-528, 518.

A cominciare dal 1 novembre 1991, quando il Codice comune sarà entrato in vigore, le 23 Chiese *sui iuris* (come definite dal can. 27 CCEO)[3] hanno a disposizione uno strumento giuridico in grado di disciplinare la loro realtà canonica[4]. La pubblicazione del Codice, quale momento unico nella storia della Chiesa, ha offerto l'opportunità di osservare la specificità e l'originalità di queste Chiese, e nello stesso tempo ha dato una risposta concreta ad un desiderio particolare del Papa, cioè che ”esso venga bene accolto da tutta la Chiesa cattolica, sia dalle Chiese orientali per le quali avrà valore di legge, sia da tutto l'episcopato della Chiesa Latina nel modo intero, e venga considerato come appartenente al patrimonio disciplinare della Chiesa universale al pari del «Codex iuris canonici»”[5].

Il Codice comune si ispira particolarmente dal contenuto dei documenti del Concilio Vaticano II e la formulazione dei canoni si ispirano e recepiscono maggiormente le direttive e gli insegnamenti di questo Concilio. Il Decreto sulle Chiese orientali cattoliche *Orientalium Ecclesiarum* afferma tra altro che queste Chiese, chiamate a ritornare alle avite tradizioni che le determinano, “hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari, poiché si raccomandano per veneranda antichità, si accordano meglio con i costumi dei loro fedeli e sono più adatte a provvedere al bene delle loro anime” (OE 5, 6). Ed è in questa prospettiva che il canone 1493 chiarisce il tipo di rapporto esistente tra il diritto comune e particolare.

Can. 1493 - §1. Col nome di “diritto comune” in questo Codice s'intendono, oltre alle leggi e alle legittime consuetudini della Chiesa universale, anche le leggi e le legittime consuetudini comuni a tutte le Chiese orientali.

§2. Col nome invece di “diritto particolare” s'intendono tutte le leggi, le legittime consuetudini, gli statuti e le altre norme del diritto che non sono comuni né alla Chiesa universale né a tutte le Chiese orientali.

Nonostante il Codice comune non offra una definizione del concetto di diritto particolare, mette in una maniera chiara in rilievo il rapporto fra queste due forme di diritto[6]. Il codice comune riserva un ampio spazio al diritto particolare, il che rappresenta una realtà molto importante per ogni Chiesa *sui iuris*: questo offre a ciascuna di loro la possibilità di redigere e pubblicare il

---

[3] BLEIZIFFER W., „Termenul ecleziastic de Biserică “sui iuris””, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica*, an XVLI, nr. 2, Cluj Napoca, 2001, 63-72; BROGI M., ”Le Chiese *sui iuris* nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*”, in BHARANIKULANGARA K. (a cura di), *Il Diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, «Studi Giuridici» XXXIV, Città del Vaticano 1995, 49-75.

[4] Accanto al *Codex iuris canonici*, il Codice che si applica alla sola Chiesa latina, e alla Costituzione apostolica *Pastor Bonus*, che regola i rapporti interni della Curia Romana, abbiamo un trittico che rappresenta in se un unico corpo di legge per l'intera Chiesa Cattolica, ognuno con la sua propria sfera di applicabilità; *Codex Iuris Canonici*, in *AAS* [1983]; EV 8/637-1089; Costituzione apostolica *Pastor Bonus*, in *AAS* 80 [1988], 841-912; EV 11/787-1070.

[5] GOVANNI PAOLO II, „Discorso alla presentazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, 25 ottobre 1990”, in *Nuntia* 31 (1990), 10-23, 18.

[6] Come indicato al §2, che stabilisce una chiara distinzione tra "diritto comune" e "diritto particolare" si puo identificare una terminologia diversa che potrebbe appartenere ad uno di questi quattro livelli: 1) leggi per tutta la Chiesa; 2) il diritto comune a tutte le Chiese *sui iuris*; 3) diritto particolare; e 4) diritto più particolare (iuris magis paticularis), previsto dal canone 1502 §2. Per quanto riguarda §1 ed il suo riferimento all'espressione "*le leggi e le legittime consuetudini della Chiesa universale*" va notato che il termine *Ecclesiae universa*, che è presente in CCEO nei can. 12 § 2, 39, 43, 45 §§ 1-2, 46 § 2, 47, 49, 50 §§ 1 et 3 92 §§ 1 et 3 208 § 1, 329, 352 § 3, 373, 412 § 2, si riferisce alla Chiesa Cattolica, sia Latina e Orientale. Per alcuni esempi vedere K. BHARANIKULANGARA, „Le ius particulare dans l'Église syro-malabare” in AOUN M., TUFFERY-ANDRIEU J.-M. (sous la direction de), *Le "ius particulare" dans le droit canonique actuel: définitions, domaines d'application, enjeux*, Strasbourg, Artège, 2013, 127; I. ŽUŽEK, „Qualche nota circa lo *ius particolare* nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in IDEM, *Understanding the Eastern Code*, «*Kanonika*» 8, Roma 1997, 354-366. Altretanto per il stretto rapporto fra i due concetti, K. BHARANIKULANGARA, *Particular law of the Eastern Catholic Churces*, Saint Maron Pubblication, New York, 1996, 1-45. I. ŽUŽEK , „Ecclesia universa”, in *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kanonika 2, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992, 115.

proprio diritto particolare tenendo in considerazione sia la propria tradizione come anche il contesto sociale e storico-culturale nel quale vive effettivamente quella determinata Chiesa. Con l'espressione *diritto particolare* s'intendono tutte le leggi, le legittime consuetudini, gli statuti e le altre norme del diritto che definiscono la particolarità di una determinata Chiesa *sui iuris*, un diritto proprio che non porta alcun pregiudizio al diritto comune[7]. La stessa espressione copre un'altra realtà molto più circoscritta entro i limiti territoriali delle Eparchie o di vari Istituti di vita consacrata che anima la vita ecclesiale di quella determinata Chiesa *sui iuris*: l'espressione può anche fare riferimento alle leggi speciali che il Romano Pontefice (cann 159, 178. § 2, 182 § 2), la Sede Apostolica (cann 29 § 1; 30; 554 § 2; 888 § 3, 1389) o la suprema autorità della Chiesa (cann 56; 58) puo approvare o stabilire per una tale Chiesa; le leggi, i decreti promulgati nei limiti delle proprie competenze da parte del Vescovo Eparchiale, i Tipico o gli Statuti e Regolamenti dei Monasteri o degli Istituti religiosi; le norme liturgiche e le prescrizioni dei libri liturgici delle rispettive Chiese *sui iuris*. Finalmente, con questa espressione possono essere indicate anche le convenzioni stipulate fra le varie Chiese *sui iuris*[8].

Il codice comune sottolinea l'importanza del diritto particolare nella vita di ogni Chiesa *sui iuris* riservando a queste un ampio spazio all'interno del quale le stesse Chiese possono emanare norme conforme alle loro tradizioni proprie in materia di: elezione dei Patriarchi; diritti ed obblighi del Patriarca; il Sinodo della Chiesa Patriarcale; Chiese Metropolitane *sui iuris;* elezione dei vescovi ed i loro diritti e doveri; parroci e parrocchie; diritti e obblighi del clero; amministrazione dei sacramenti e l'organizzazione giuridica delle varie forme di istituzioni giudiziarie[9]; "«Codex comunis» a tutte le Chiese orientali cattoliche, che come tale, secondo il principio di sussidiarietà lascia ampio spazio allo *ius particulare"*[10].

Queste due forme di diritto che informano la vita e le attività della varie Chiese *sui iuris* non possono ignorare quelle disposizioni canoniche che regolano praticamente i vari tipi di rapporto che si istaurano fra queste due realtà. In questa prospettiva si dovrebbe prendere in considerazione il contenuto del canone 6, canone che chiarisce in modo inequivocabile lo spazio di applicabilità e la validità del patrimonio canonico precedente, una volta entrato in vigore il CCEO[11].

Il codice comune rinvia al diritto particolare molto spesso (circa. 180 volte), il che mette in evidenza il diritto e il dovere che incombe a queste Chiese di reggersi e vivere secondo le proprie discipline. Pertanto, ciascuna delle 23 Chiese *sui iuris* deve elaborare il proprio diritto particolare, che assieme al diritto comune costituiscono il quadro canonico secondo il quale queste chiese si reggono.

---

[7] Dopo lunghi ed accessi dibattiti la *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo* (PCCICOR), organo a cui fu affidata la revisione dei canoni del futuro CCEO, offre un'immagine approfondita e chiara sul termine; *Nuntia* 27 (1988) 31-32.

[8] D. SALACHAS, „Sussidio e proposte per l'elaborazione del diritto particolare delle Chiese orientali sui iuris", in *Apollinaris*, 78 (2005) 3-4, 679-735, parte I; 80 (2007) 1-2, 973-991, parte II; qui parte I, 682; N. LODA, „Il diritto particolare come strumento di inculturazione", in Š. MARINČÁK (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche*, (Orientalia et Occidentalia 2), Košice, 2007, 13-37, [24.] BHARANIKULANGARA K., *Le ius particulare dans l'Église syro-malabare… op. cit.*, 127-129. H. N. BAKHOUM, „Il diritto particolare delle Chiese patriarcali sui iuris", in *Apollinaris*, 82 (2009) 3-4, Roma, 723-741, 724-725.

[9] Cf. N. LODA, „*Il diritto particolare come strumento di inculturazione… op. cit*., 24.

[10] *Nuntia* 22 (1986), 14.

[11] Can. 6 - (cf 6) Con l'entrata in vigore del Codice:

1° sono abrogate tutte le leggi di diritto comune o di diritto particolare che sono contrarie ai canoni del Codice, oppure che riguardano una materia che è stata integralmente ordinata nel Codice;

2° sono revocate tutte le consuetudini che sono riprovate dai canoni del Codice, oppure quelle che sono contrarie a essi, ma non le centenarie o immemorabili.

Possibili criteri per la redazione del diritto particolare

Per l'elaborazione delle nuove codificazioni canoniche, sia orientale[12] che latina[13] sono stati elaborati principi di redazione e revisione che principalmente miravano a dare ai nuovi corpi legislativi sia una coerenza dei contenuti adeguata agli insegnamenti del Concilio Vaticano II, sia una coerenza a livello di formulazione linguistica e terminologica. Ciononostante non sembra privo di importanza l'elaborazione di alcuni principi che ispirino e rendano coordinati e coerenti gli sforzi di preparazione dei vari diritti particolari. In questa prospettiva redazionale l'esistenza di tali principi risulta più che necessaria[14].

Una riflessione sul contenuto della scienza canonica sottolinea la necessità di prendere in considerazione questi principi e considerare la loro importanza sia nell'ambito redazionale che in quello applicativo, pratico. L'attività normativa dei vari organismi legislativi delle Chiese *sui iuris* in materia di diritto particolare non può essere realizzata senza tener conto della dialettica interna del rapporto tra lo *ius commune/ius particolare*, nonché della necessaria interpretazione e applicazione della clausola prevista nel can. 985 §2: «*a legislatore inferiore lex iuri superiori contraria valide ferri non potest*».

Questa clausola, con la sua necessaria applicabilità al interno del processo redazionale del diritto particolare, ha come evidente scopo quello di evitare i possibili, ed allo stesso tempo gli indesiderati, conflitti di legge. Nei limiti di questo giusto rapporto fra lo *ius commune/ius particolare* va interpretato il principio di sussidiarietà come principio determinante per la redazione del CCEO: ovviamente questo principio va applicato anche nell'opera di redazione di una legge particolare. In virtù di questo principio compete al *diritto comune* la responsabilità di salvaguardare il *diritto particolare,* e al *diritto particolare* di salvaguardare il *diritto più particolare*.

Alla stessa maniera della potestà giudiziaria e della potestà esecutiva, anche la potestà legislativa deve essere esercitata *ad norma iuris*. Rispetto alle altre due potestà, la potestà legislativa ha, tuttavia, un'applicazione più restrittiva; se la potestà giudiziaria e la potestà esecutiva possono essere delegate dal vescovo, non si può dire la stessa della potestà legislativa che va sempre esercitata *ipse per se*[15]. Il divieto di delegare questa potestà è legato

„innanzitutto al fatto che l'attività legislativa deve essere messa in atto secondo le norme del diritto e, quindi, un'eventuale illegittimità nella procedura legislativa renderebbe la norma emanata suscettibile di essere impugnata. [...] Il divieto di delegare la potestà legislativa è in rapporto con la legalità nel procedere. La ragione perché la potestà legislativa non possa essere validamente dai legislatori al di sotto della suprema autorità della Chiesa non è teologica di fatto il diritto comune potrebbe stabilire diversamente (cfr. can. 985 §2), - bensì prudenziale, giacche il

---

[12] *Principi direttivi per la revisione del Codice di diritto canonico orientale* in EV 5/1974-1975, 114-152; *Nuntia* 3 (1976), 3-24 (trad. fr. e eng.). Per quanto riguarda l'elaborazione di questi principi, si veda *Nuntia* 30 (1990), 51-88. KOKKARAVALAYIL S., *The Guidelines for the Revision of the Eastern Code: their impact on CCEO, Kanonika* 15, PIO, Roma 2009. M. D. BROGI, „Le novità del CCEO alla luce dei «Principi direttivi»", in Pontificio Consilio per i Testi Legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali, La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, 2011, 117-137; EID E., „La révision du Code de droit canonique oriental: histoire et principes", in *L'année canonique* 33 (1990); T. J. GREEN, „Reflections on the Eastern Code Revision Process", in *The Jurist* 51 (1991), 18-37; E. LANNE, „La révision du Droit canonique oriental et le retour aux traditions authentiques de l'Orient", in *Irènikon* 54 (1981), 485-497.

[13] CANOSA J., *I pincipi per la revisione del Codice di diritto canonico: la ricerca giuridica del Conclio Vaticano II,* Giuffré Editore, Millano, 2000.

[14] G. NEDUNGATT, *The spirit of Eastern Code,* Dharmaram Publication, Rome-Bangalore 1993, 213.

[15] Conf. can. 192 §2.

bisogno dell'attività legislativa non è tanto frequente nè tanto urgente come quello dell'attività amministrativa..."[16].

La codificazione dei due corpi di norme comuni[17], come anche l'esperienza avuta da quelle Chiese *sui iuris* che hanno già elaborato in gran parte il proprio diritto particolare[18], suggeriscono quindi la necessità di sviluppare i principi e i criteri per la redazione di questo diritto particolare. Il rapporto di complementarità e reciproco arricchimento del diritto particolare dal diritto comune e viceversa, nasce dal fatto che qualsiasi legge ha necessariamente una doppia valenza: la dimensione astratta e la dimensione di generalità, e queste caratteristiche diventano ancor più evidente quanto la legge è più comune. Oltre alle leggi che la suprema autorità della Chiesa promulga per tutta la Chiesa cattolica, ci sono leggi particolari, che per essere coerenti con l'intero tessuto legislativo e canonico della Chiesa universale esigono l'esistenza di principi nella stesura del diritto particolare[19].

Questi principi dovrebbero determinare in gran parte chi sono coloro che partecipano all'opera della raccolta delle fonti e alla stesura delle norme che faranno parte del diritto particolare, quali sono i loro compiti, le fasi di sviluppo, gli obiettivi e le priorità e non da ultimo stabilire e chiarire le questioni più importanti ed urgenti sia teoriche che pratiche.

In quanto la legge particolare è subordinata a quella comune risulta ovvio che qualsiasi principio stabilito per la redazione del diritto particolare deve seguire fedelmente i principi secondo i quali fu elaborato il codice comune, o non dissociarsi sostanzialmente da loro; naturalmente questi possibili criteri normativi devono senza dubbio adattarsi alle realtà socio-culturali concrete di ogni Chiesa *sui iuris*[20].

Le proposte che in seguito proponiamo possono costituirsi, previa valutazione da parte dell'autorità legislativa competente, in linee guida per la redazione del diritto particolare. Sottolineiamo che queste proposte non devono essere considerate esaustive; lo spazio per lo sviluppo del diritto particolare è molto ampio ed allo stesso tempo gode di una certa dinamicità che adattandosi alle situazioni concrete deve corrispondere maggiormente alla particolarità dei casi che sta cercando di risolvere. Oltre a questi possibili criteri di produzione normativa del diritto particolare l'autorità legislativa può richiedere l'identificazione di altri principi; i canonisti

---

[16] GEFAELL P., „Il diritto particolare nell'attuale sistema del diritto canonico. Approfondimento tecnico dell'interpretazione del CIC c. 135 § 2 e del CCEO c. 985 § 2", in MARINČÁK Š. (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2)*, Košice, 2007, 95-112, 96.

[17] FARIS J, „La storia della Codificazione Orientale", in AA. VV., *Il diritto canonico orientale nell'ordinamento* ecclesiale (Studi giuridici, n. 34), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, 255-268, 263-264.

[18] Le Chiese che fino agli inizi del 2016 hanno provveduto alla pubblicazione del diritto particolare sotto forma di Codice Particolare sono: La Chiesa Siro-Malabarese (SYNODAL NEWS BULLETIN OF THE SYRO-MALABAR MAJOR ARCHIEPISCOPAL CHURCH, *Particular Laws of the Syro-Malabar Church*, vol. 11, no. 1, May 2003, Kochi, 2003), La Chiesa Siro-Malankarese (THE SYRO-MALANKARA CATHOLIC MAJOR ARCHIEPISCOPAL CHURCH, *The Code of Particular Canons of the Syro-Malankara Catholic Major*, Trivandrum, Kerala, 2012), La Chiesa Italo-albanese (*Il Sinodo Inteerparchiale delle Eparchie di Lungro di Piana degli Albanesi e Monastero di Grottaferata: Communione e annuncio dell'Evangelo. Orientamenti Pastorali e norme canoniche*, Castrovilari, 2010), e la Chiesa Ucraina (LUNIW P., unofficial english translation by, *The particular law of the ukrainian greek catholic church according to the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgated by the Major Archbishop Sviatoslav Shevchuk, ad experimentum for three years april 7, 2015*; http://catholicukes.org.au/wp-content/uploads/2015/04/Particular-Law-of-the-UGCC.pdf). Le altre Chiese *sui iuris* hanno pubblicato solo delle norme parziali.

[19] G. GHIRLANDA, „Diritto universale e diritto particolare: un rapporto di complementarietà", in Q*uaderni di diritto ecclesiale* 15 (2002), 11-20, 12.

[20] E. EID, „Conformation du Code des Canons des Église Orientales", in AL-AHMAR A. - KHALIFÉ A. - Le TOURNEAU D. (ed.) *Acta Simposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik, 24-29 Aprilis 1995, Kaslik - Liban, 1996, 69-91, 85-86.

sono quindi invitati a presentare le proprie proposte, che in conformità con i principi già accettati e stabiliti possono contribuire ad un approccio più facile all'opera di reazione.

Questa consultazione, oltre al riconfermare il carattere collegiale della codificazione servirebbe, in particolare, per raggiungere due scopi. In primo luogo può contribuire ad individuare quelle questioni che richiederebbero una norma *præter legem*. D'altra parte, sarebbe un ottimo strumento per l'identificazione di quei punti "innovativi" dello *ius commune* diritto comune, per cui vi è un certo rifiuto (o addiritura una resistenza) locale, in modo da richiedere un approccio molto attento e ponderato nell'attività legislativa *sui iuris*[21].

Il principio della coerenza dell'oggetto della legge

Il principio è chiaramente precisato dal contenuto del can. 6[22], mentre l'autorità suprema del Romano Pontefice come legislatore, in rapporto all'autorità dei legislatori inferiori, è contemplata dal can. 1491[23].

Alla stessa maniera il can. 1492, per preservare e conservare inalterata la ricchezza del patrimonio liturgico delle Chiese orientali, limita in qualche modo l'applicabilità della legge che non indica chiaramente ed esplicitamente il soggetto passivo della legge, allorquando il suo contenuto sia contrario ai riti orientali[24].

Questi pochi canoni, ma anche l'intero contenuto del titolo XXIX, *La Legge, le consuetudini gli atti amministrativi* (1488-1509), ci danno la possibilità di comprendere il giusto rapporto fra le norme come anche la loro coerente applicazione allorquando - data la complessità dell'ambito applicativo della legge, l'autorità competente per la pubblicazione, la materia ed il soggetto della legge -; è voluta la pubblicazione di norme che siano coerenti con il quadro legislativo generale e quali desiderano evitare i possibili conflitti di legge. É evidente in questo caso la necessità di prestare maggiore attenzione da parte dell'autore della legge al fine di evidenziare senza equivoco la gerarchia delle norme e i compiti delle varie autorità legislative e i loro limiti legislativi[25].

---

[21] SZABÓ P., „Appunti teorici e pratici per l'elaborazione dello ius particolare superius nelle Ceteræ Ecclesia sui iuris", in SZUROMI A., *Il quindicesimo anniversario dell'Istituto di diritto Canonico "Ad istar Facultatis" dell'Università Cattolica Pázmáni Péter*, Budapest, 2011, 276-291, 284-285.

[22] Vedi sopra n. 11.

[23] Can. 1491 - §1. (cf 12 §1) Sono tenuti alle leggi emanate dalla suprema autorità della Chiesa tutti coloro per i quali sono state date ovunque si trovino, a meno che non siano costituite per un determinato territorio; tutte le altre leggi hanno valore solamente nel territorio in cui l'autorità che ha promulgato le leggi esercita la potestà di governo, a meno che non sia disposto diversamente dal diritto o non consti dalla natura della cosa.
§2. (12 §3) Alle leggi emanate per un determinato territorio sono soggetti coloro per i quali sono date e che hanno nello stesso luogo il domicilio o il quasi-domicilio e inoltre attualmente dimorano, fermo restando il §3, n. 1; §3. (13, §2) I forestieri: 1° non sono obbligati dalle leggi del diritto particolare del loro territorio mentre sono da esso assenti, a meno che o la loro trasgressione non rechi danno nel proprio territorio o le leggi siano personali; 2° e non sono obbligati dalle leggi di diritto particolare del territorio in cui si trovano, eccettuate quelle che provvedono all'ordine pubblico, oppure che determinano le formalità degli atti, o riguardano cose immobili situate nel territorio; 3° ma sono obbligati dalle leggi di diritto comune e dalle leggi del diritto particolare della propria Chiesa sui iuris, anche se, per quanto riguarda le leggi dello stesso diritto particolare, non sono in vigore nel loro territorio, non però se non obbligano nel territorio in cui si trovano.
§4. (= 13 §3) I girovaghi sono obbligati da tutte le leggi che sono in vigore nel territorio in cui si trovano.

[24] Can. 1492 - Le leggi emanate dalla suprema autorità della Chiesa, nelle quali non è indicato il soggetto passivo, riguardano i fedeli cristiani delle Chiese orientali solamente in quanto si tratta di cose della fede e dei costumi, o di dichiarazione della legge divina o si dispone esplicitamente in queste leggi sugli stessi fedeli cristiani, o se si tratta di cose favorevoli che non contengono nulla che sia contrario ai riti orientali. Sull'argomento vedi *Nuntia* 18 (1984), 75-76.

[25] Can. 1502 - §1. (= 20 §1) La legge successiva abroga la precedente o deroga ad essa, se lo dichiara espressamente, o se è ad essa direttamente contraria, oppure se ordina integralmente l'intera materia della legge precedente.

Anche se pare superfluo dovrebbe essere ricordato anche il criterio ermeneutico esistente all'interno di una norma canonica, che si ispira e si riferisce principalmente a quella realtà primordiale che è il diritto divino[26]. Nonostante i progressi del diritto canonico e la sua flessibilità in rapporto alla necessità di coprire una realtà giuridica in conformità al principio della giustizia, il diritto divino, che *forma* ed *informa* il diritto canonico, ha un carattere immutabile, occupando sempre e senza eccezione il primo posto in una possibile gerarchia delle norme[27].

Il canonista, come interprete della norma - alla quale probabilmente ha contribuito nel processo di elaborazione - deve tener conto della conformità della legge ecclesiastica in relazione a quella divina, con lo scopo di "orientarsi" al riguardo e per evitare errori[28]. Il diritto divino si ritrova nella dimensione ecclesiale e rappresenta una norma vigente *in via di principio* senza bisogno di canonizzazione o formalizzazione; anche quando non viene pienamente e chiaramente riconosciuto come tale, la sua presenza nella Chiesa si realizza "in forma di profezia, per sollecitare la coscienza assopita a restituirgli la necessaria efficacia. Quando è stato osservato con nettezza che la norma divina incarna comunque «un paradigma obbligato per il legislatore umano, qualunque questo sia»" [29].

Il principio di legalità e del rispetto della gerarchia delle norme

La centralità della norma richiede l'adozione di certi criteri di garanzia derivanti dalla pratica millenaria della Chiesa stessa. Nell'opera della formulazione della legge dovrebbe essere data particolare attenzione alla riflessione ed al compromesso, affinché la norma particolare non sia in contraddizione o in conflitto con la norma del diritto. Il legislatore inferiore, indipendentemente dalla sua qualità, ha abbastanza spazio a sua disposizione per redigere una regola di diritto particolare che sia pienamente coerente con le altre norme canoniche: l'elasticità e la flessibilità della norma particolare deve tener conto della razionalità della legge, l'utilità e l'unanimità morale (buona fede)[30].

Qualsiasi sforzo finalizzato alla stesura del diritto particolare deve rispettare principalmente questi due principi fondamentali: la legalità nel legiferare e la gerarchia delle norme[31].

Per principio di legalità si intende

„la sottomissione dell'autorità al diritto nell'esercizio del potere (…). L'introduzione di questo principio nel diritto canonico ci sembra che contribuirebbe non poco a tradurre adeguatamente in norme giuridiche la concezione dottrinale del potere ecclesiastico e dei diritti annessi non tanto come potere autarchico e illimitato quanto come funzione di servizio alla

---

§2. Ma una legge di diritto comune, se non è espressamente disposto diversamente nella stessa legge, non deroga alla legge del diritto particolare, né una legge di diritto particolare emanata per una Chiesa sui iuris deroga al diritto più particolare che è in vigore nella stessa Chiesa.

[26] S. BERLINGÒ, „La tipicità dell'ordinamento canonico", in *Ius ecclesiae* 1/1, 1989, 95-155, specialmente 124-136.

[27] Una chiara forma per evidenziare il rapporto esistente tra la legge divina e la legge ecclesiastica è formulata al can. 780 § 1 relativo all'applicazione della legge matrimoniale: Can. 780 - §1. (1059) Il matrimonio di cattolici, anche se una sola parte è cattolica, è regolato non solo dal diritto divino, ma anche da quello canonico, salva restando la competenza dell'autorità civile circa gli effetti puramente civili del matrimonio.
Per quanto la consuetudine possa diventare fonte di diritto il canone 1506 § 2 stabilisce che: Nessuna consuetudine può derogare in alcun modo al diritto divino.

[28] Sul giusto rapporto fra il diritto canonico e il diritto divino: S. GHERRO, „Peculiarità del diritto canonico e scienza del diritto", in *Ius Ecclesiae* 5 (1993), 531-544, 540-541; F. Z. DI CASTIGLIONCHIO, „Tra fede e Storia. Notazioni critiche in tema di ermeneutica canonistica", in *Ius Ecclesiae* 5 (1993), 269- 280.

[29] F. Z. DI CASTIGLIONCHIO, *Tra fede e Storia … op. cit*., 270.

[30] Ibidem, 272.

[31] P. GEFAELL, *La capacità legislativa … op. cit*., 149-150; GEFAELL P., *Il diritto particolare nell'attuale sistema del diritto canonico… op. cit*., 96-97.

comunità dei fedeli (…). É una realizzazione della tecnica giuridica , un progresso giuridico evidente , che si è dimostrato sommamente efficiente nelle società più sviluppata per il superamento tanto della tirannia quanto dell'anarchia"[32].

Qualsiasi attività legislativa deve essere effettuata secondo le norme di diritto (can. 985 § 2); nel caso ipotetico di una possibile illegittimità nella procedura legislativa, la norma in discussione essere messa attaccata e, in definitiva annullata[33].

Pertanto, il potere di promulgare le leggi, sia particolari che comuni, deve essere esercitato in conformità ai canoni del titolo XXIX del CCEO (1488-1509). Nello stesso tempo la natura caratteristica del rapporto tra il diritto universale (comune) e il diritto particolare trova il suo fondamento proprio nel carattere talmente tipico della gerarchia ecclesiastica[34], che esclude possibili conflitti tra i diversi legislatori; i vescovi, che esprimono la varietà del popolo di Dio all'interno del Collegio dei Vescovi ed esercitano, in virtù del diritto divino, la testa ordinaria legislativa nei propri limiti di competenza, - sempre come membri del Collegio e strettamente uniti con il suo Capo -, devono tenere sempre conto nella loro attività legislativa di a armonizzarsi al diritto universale[35]. Quindi, un legislatore inferiore, proprio in virtù del principio di comunione e di sussidiarietà, non può mai emanare validamente una legge che sia contraria al diritto comune o ad una legge generale o speciale emanata da un legislatore superiore[36].

Si può parlare, quindi, di una possibile gerarchia di norme da diversi punti di vista: dal punto di vista dell'autore delle norme, le norme emanate dal legislatore supremo sono sempre prevalenti sulle norme emanate da un'autorità intermedia, e queste su quelle dell'legislatore inferiore; in base ai diversi tipi di norme[37], la legge e le consuetudini sono sempre superiori rispetto alle possibili norme amministrative (decreti generali, istruzioni). Inoltre, la potestà legislativa, sia a livello di produzione universale che particolare è svolta da persone che hanno la responsabilità di garantire l'unità della Chiesa, che viene presentata dal codice come piena comunione tra i battezzati, uniti a Cristo in una comunità visibile che condivide la stessa fede, gli stessi sacramenti e sono soggetti alla stessa autorità (can. 8).

Il principio della gerarchia delle norme, chiaramente messo in luce dai canoni e dalla prassi della prassi legislativa della Chiesa[38] facilita senza dubbio l'obbedienza alle leggi, che garantiscono con autorevolezza la giusta interpretazione e applicazione della norma[39]. Insieme a questo principio, con il necessario rispetto delle diverse legislazioni particolari, viene garantita anche l'unità fondamentale e la necessaria congruenza interna di tutte le leggi ecclesiastiche[40]. In

---

[32] J. HERRANZ, „Il principio di legalità nell'esercizio della potestà di governo", in IDEM, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa,* Giuffré, Milano 1990, 113-139, qui 120-121, 123; cf. P. GEFAELL, *La capacità legislativa … op. cit.,* 149, n. 42.
[33] Tali possibilità sono contemplate ipoteticamente dai can. 170, 111 §1, 112 §1, 110 §1.
[34] P. VALDRINI, „Unitè et puralité des ensembles législatifes. Droit universel et droit particulier d'apres le code de droit canonique latine," in *Ius ecclesiae,* IX, nr. 1, 1997, 3-17, 7.
[35] G. GHIRLANDA, *Diritto universale e diritto particolare…op. cit*., 14.
[36] P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, 147; TAMAŞ I., *Lecții de drept canonic*, Iași, 2013, 104-105.
[37] SZABÓ P., „Autonomia disciplinare come carattere del fenomeno dell'Ecclesia sui iuris: ambito e funzione", in OKULIK L. (ed.), *Le Chiese sui iuris: criteri di individuazione e delimitazione,* Marcianum Press, Venezia, 2005, 67-96, 89-90, identifica 3 tipi di norme che possono essere considerate conforme al diritto comune.
38 Per quanto riguarda il tema della gerarchia del norme si veda *Nuntia* 26 (1987), 107-108.
39 Ci sono casi in cui la norma particolare risulta formalmente in conflitto con la norma comune, e come tale invalida. La gerarchia delle norme ed il principio di legalità per la produzione normativa possono avere solo un'applicazione parziale e limitata: cf. P. SZABÓ, *Autonomia disciplinare come carattere… op. cit.,* 91.
40 Per quanto riguarda una possibile gerarchia delle fonti di produzione normativa si veda lo schema proposto da F. D'OSTILIO, *Il diritto amministrativo della Chiesa, Studi giuridici XXXVII*, Libreria Editrice Vaticana, 1996, 94.

definitiva assume un carattere di legge quella regola razionale in conformità alla quale l'esercizio dei diritti e dei doveri dipendono fondamentalmente dalla logica di comunione[41].

Il principio dell'autonomia legislativa e della sussidiarietà

Gli aspetti riguardanti le limitazioni tecniche del diritto particolare presentano un'importanza decisiva sotto vari aspetti: questi limiti rappresentano senza dubbio un possibile elemento di identificazione primaria con la stessa Chiesa *sui iuris*, Chiesa che tende a regolare il proprio diritto secondo le sue particolari esigenze. Considerando il principio di legalità e di rispetto per la gerarchia delle norme, nasce spontaneamente la domanda fin dove si può estendere l'autonomia legislativa delle Chiese *sui iuris*, e quali potrebbero essere i limiti che non possono essere superati nell'intento di restare comunque nei limiti imposti dal principio di legalità della norma. È ovvio che nel rispondere ad una tale domanda deve essere considerato anche il principio di autonomia legislativa, in parallelo a quello della sussidiarietà; è per questo che sembra conveniente che i legislatori del diritto particolare siano in grado di avere a portata di mano alcuni suggerimenti chiari ed elaborati al fine di comprendere meglio quale sia lo spazio che il *diritto comune* - all'interno del quale si può operare - assegna loro per la redazione del *diritto particolare*[42].

Per quanto riguarda il rapporto di complementarietà esistente tra il diritto comune e il diritto particolare siamo in grado di comprendere la giusta autonomia del legislatore inferiore nello stabilire questioni specifiche e particolari alla propria sfera di competenza[43]. L'unità e la cattolicità della Chiesa è resa piena e chiaramente evidenziata attraverso la comunione che esiste tra le varie Chiese *sui iuris*, e tra queste e la Sede di Roma. Ognuno dei vescovi, come membro del Collegio Episcopale, agisce sempre come tale e mai dissociato da questo Collegio. Anche quando agisce nella sfera legislativa della propria Eparchia, godendo di conseguenza della giusta autonomia nel legiferare il diritto particolare, il Vescovo eparchiale rimane sempre un Vescovo della Chiesa Cattolica: in quanto tale, quale membro del Collegio Episcopale non può mai agire in ambito legislativo senza tener conto del principio della gerarchia delle norme e quindi in armonia con il diritto comune.

„Il rapporto di complementarità dialettica tra diritto universale e diritto particolare si basa su quella giusta autonomia che dev'essere riconosciuta alla Chiesa particolare. Proprio per il realizzarsi pieno della Chiesa di Cristo e della sua cattolicità nella Chiesa particolare, e per il fatto che la Chiesa universale è la comunione fra tutte le Chiese particolari, dobbiamo dire che ogni Chiesa particolare gode per diritto divino di una sua giusta autonomia, cioè ha in sé tutti i mezzi naturali e soprannaturali per adempiere la missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo (cf can. 204 § 1; 7 CCEO)"[44].

Le eparchie legittimamente erette che formano una Chiesa sui iuris sono, per il diritto stesso, persone giuridiche (can 921); come tali sono governate dai vescovi eparchiali che godono (cann 178, 191§ 1) di potestà ordinaria, propria e immediata, potere esercitato nel ambito legislativo personalmente; questo potere che si basa sul diritto divino - come già detto - non viene esercitato né indipendente né pienamente sovrano. E dal momento che il vescovo eparchiale è il destinatario delle leggi universali emanate dall'autorità superiore, e soggetto in ultima analisi alle

---

[41] P. Szabó, *Autonomia disciplinare come carattere… op. cit.*, 93.
[42] *Ibidem*, 68.
[43] LG 27, CD 27 și PO 7. Si veda anche ABBAS J., „Subsidiarity and the Eastern Code", in L. OKULIK (ed.), *Le Chiese `sui iuris`: criteri di individuazione e delimitazione*, Venezia, Marcianum Press, 2005, 41-66, 42-43.
[44] G. GHIRLANDA, *Diritto universale e diritto particolare, op. cit.*, 14-15.

limitazioni che questa autorità riserva a sè stessa - a volte manifestata anche nei interventi diretti del Romano Pontefice45; "l'autonomia, cioè la capacità di governarsi, è correlata all'immanenza della Chiesa universale nella Chiesa particolare"46. In altre parole, il principio dell'autonomia legislativa viene espresso proprio nel rapporto in cui si trova il diritto particolare rispetto a quello comune.

Vi è quindi un sottile circolare legame tra il principio dell'autonomia legislativa e il principio di sussidiarietà che riconosce all'autorità inferiore il diritto e la libertà di autoregolarsi all'interno dello spazio che la legge stessa garantisce: in definitiva l'esercizio della potestà del Vescovo eparchiale può essere circoscritta entro certi limiti per proteggere l'unità della Chiesa e dei fedeli (can. 178). Una possibile limitazione di questa autorità, il che significa anche un'eventuale limitazione dell'autonomia legislativa, è determinata dal principio di comunione che domina la vita della Chiesa. Non c'è dubbio che questa potenziale limitazione risulta anche dalla giusta comprensione del significato del termine *sussidiarietà*.

Il principio della giusta considerazione delle fonti canoniche proprie

Il proprio patrimonio giuridico appartenente a ciascuna delle Chiese *sui iuris*[47] rappresenta una fonte incommensurabile di ispirazione per la stesura delle norme di diritto che devono corrispondere alle specifici situazioni attuali in cui vivono ed operano queste Chiese. In questa prospettiva il ricco patrimonio delle fonti di diritto che ogni Chiesa *sui iuris* possiede diventa un necessario punto di consultazione e di riflessione per l'opera di elaborazione di nuove norme di diritto particolare.

L'Entrata in vigore del CCEO, alla pari di qualsiasi altro testo legislativo che cerca di mettersi in relazione ai testi legislativi precedenti, - che peraltro abroga esplicitamente - provoca, nell'interpretazione del detto canone ad una giusta valutazione delle leggi precedenti con la necessaria riflessione su un argomento talmente importante dal punto di vista della coerenza legislativa: in quale misura la nuova legge, attualmente promulgata, quindi in vigore si paragona o riferisce alla precedente!? Allo stesso tempo, simmetricamente risulta necessaria una riflessione sul come la legge abrogata, ai sensi del medesimo principio di coerenza, può influenzare, e in quale misura, la redazione dei nuovi testi di diritto particolare.

Il can. 6 evidenzia le conseguenze risultate con l'entrata in vigore del Codice rispetto alla legislazione precedente, e regola il rapporto esistente tra queste discipline. Il nuovo Codice mette in risalto le discipline in vigore fino al momento della sua entrata in vigore, e porta le necessarie ed essenziali modifiche dovute principalmente alla necessità che la normativa canonica si adegui ai principi proposti dai documenti del Concilio Vaticano II e dai documenti disciplinari post-conciliari[48].

---

[45] Cann. 43, 45, 49.
[46] G. GHIRLANDA, *Diritto universale e diritto particolare … op. cit.,* 15.
[47] Eccezionale in questo senso è il lavoro di digitalizzazione delle fonti del diritto delle Chiese orientali cattoliche: I. L. GAID, *Sources of CCEO & CIC,* Kanonika 17, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 2011; specialmente Serie I e Serie II, che pubblicano testi del diritto canonico particolare delle varie Chiese, studi e mongrafie su di essi. Si veda anche L. GLINKA, „Resoconto sulla pubblicazione delle fonti della codificazione orientale", in *Nuntia* 10 (1980), 119-128; A. TĂUTU, „Relazione sulla stampa della series III delle fonti della codificazione orientale", in *Nuntia* 3 (1976), 96-100. Per Series III, L. PERIȘ, *Aloisie Tăutu - aspecte din opera istorică*, Editura Buna Vestire, Blaj 2003.
[48] BLEIZIFFER W., *Incidența Conciliului Vatican II asupra Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium… op. cit.,* 148 - 159; DICK I., „Vatican II et les Eglises orientales catholiques", in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome (Rome 28-30 mai 1986)*, Roma, 1989, 615-625; GUTIERREZ J. L., „La formazione dei principi per la riforma del *Codex Iuris Canonici*", in CANOSA J., *I principi per la revisione del Codice di diritto canonico: la ricerca giuridica del Concilio Vaticano II,* Giuffré Editore, Millano, 2000, 6-23.

La giusta interpretazione delle fonti canoniche propri non può ignorare il contenuto del canone 6 e la realtà giuridica che esso crea. Nella redazione del diritto particolare è importante il riferimento che i nuovi testi legislativi hanno, in virtù della continuità e dell'innovazione, rispetto alle fonti canoniche, comune o particolari. Quale patrimonio comune della Chiesa indivisa i canoni dei Concili del primo millennio rappresentano una ovvia fonte di ispirazione per la redazione del diritto particolare; essi hanno un significato speciale, ovviamente molto più importanti rispetto alle altre fonti particolari. Il canone che decide l'abrogazione delle varie leggi precedenti ed antiche non si riferisce solo ai canoni emanati dai primi concili ecumenici, ma include tutte le leggi comune o particolari delle Chiese cattoliche orientali promulgate da varie autorità competenti e con applicabilità in diversi spazi: finalmente - è risulta necessario questo chiarimento - il diritto antico non è stato abrogato del tutto, ma piuttosto percepito o adattato da parte della nuova codificazione[49]. É questo anche lo spirito del can. 2 che indica i principi di interpretazione del vigente codice[50].

Nella stesura del diritto particolare il legame tra i canoni 2 e 6 è ovvio e non può essere ignorato: le norme antiche, sia di diritto comune sia particolare, come anche le legittime consuetudini contrarie al codice o integralmente trattati da lui sono abrogati, costituendo, tuttavia, una fonte di ispirazione sia per la redazione del diritto comune che particolare; allo stesso modo, con una certa dimensione di reciprocità, questo patrimonio millenario diventa la chiave per interpretare i nuovi canoni in una dimensione di evidente continuità e coerenza della legge. Durante il processo di elaborazione del codice comune il legislatore ha fatto ampi riferimenti ai canoni del primo millennio, come si può notare dopo un'analisi dell'edizione critica del Codice[51]. La stessa formulazione dei canoni attuali non fa altro che rispecchiare l'adattamento e la giusta evoluzione della tradizione, in sintonia con il contenuto dei canoni antichi.

Per quanto riguarda il patrimonio canonico antico della Chiesa Greco-Cattolica Romena presente nei vari Sinodi eparchiali e provinciali o altri documenti pubblicati dalle autorità competenti in materia, rimane fondamentale la presenza delle monumentali opere del canonista di Blaj, Ioan Balan, poi vescovo di Lugoj[52], e del canonista Felician Bran[53].

Ovviamente un'attenta e giudiziosa interpretazione del canone 6 provoca ad una profonda riflessione per quanto riguarda la totalità delle fonti che costituivano o costituiscono tuttora, nel

---

[49] BLEIZIFFER W., „Izvoarele de drept canonic oriental din primul mileniu", in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica*, XLIX nr. 2, Cluj Napoca, 2004, 17-34.

[50] Can. 2 - (cf 6 §2) I canoni del Codice, nei quali per lo più è recepito o adattato il diritto antico delle Chiese orientali, devono essere valutati prevalentemente partendo da quel diritto.

[51] PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontes annotationes auctus, Libreria Editrice Vaticana, 1995. Per la versione latina ed italiana del testo CCEO vedi *De latino textu CCEO tuendo eodumque alias in lingua vertendo*, EV 12/1990, 531; «Osservatore romano», 27.10 1990, 6. Va sottolineato che le fonti della Chiesa Greco-Cattolica di Romania fanno parte integrante di queste *fons iuris*, nei documenti dei Tre Sinodi Provinciali, citati "decine di volte" specialmente nel Titolo XVII, *De culto divino et presertim de sacramentis*; cf. CRISTESCU M. I., „Il sacramento della penitenza nei Sinodi Romeni, fontes iuris per il Codex canonum Ecclesiarum Orientalium", in G. RUYSSEN (a cura di), *La disciplina della penitenza nelle Chiese Orientali, Kanonika 19*, Roma 2013, 99-112, 102.

[52] I. BĂLAN, „Fontes Iuris Canonici Ecclesiae Rumenae", in SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, *Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo VIII, Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale*, Tipografia Poliglota Vaticana, 1932, 470-584. I. BĂLAN, *Sacra Congregazione Orientale. Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo X, Disciplina Bizantina, Romeni, Testi di Diritto particolare dei romeni*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1933. I. BĂLAN, *Fontes Iuris Canonici Ecclesiae Rumenae*, Tipis Polyglotae Vaticanis, 1932. Quest'ultimo riprodotto da M. KIEREIN-KUENRING & M. R. BIRTZ, (ed.) *Ioan Bălan, Episcop al Lugojului – Sfaturi pentru urmașii in Hristos*, Editura Napoca Star, Cluj Napoca 2009. Oltre a queste segnaliamo l'esistenza di un'alta opera, meno conosciuta ma altretanto valorosa: I. BĂLAN, *Sacra Congregazione "Pro Ecclesia Orientali", Codificazione Orientale, Rumeni, Fonti*, Roma, 1932.

[53] F. BRAN, *Drept canonic Oriental, vol. I, Prologomene*, Lugoj, 1929.

senso del can. 27, il diritto particolare della della Chiesa Greco-Cattolica Romena, e quali di queste norme possono essere ritenute abrogate o ancora in vigore. Al di là di questa sfida, che coinvolge chiaramente uno sforzo coerente per la raccolta e la sistematizzazione delle fonti[54], siamo in grado di suggerire alcune proposte riguardanti alcuni criteri di confronto delle stesse ai nuovi testi di diritto particolare. Si prevede, come necessario, la raccolta di tutte le fonti per ogni materia che va legiferata distinguendo chiaramente il rapporto che queste hanno con il canone 6: è necessario considerare la detta norma come ancora vigente, con le ovvie conseguenze canoniche che potrebbero derivare dall'applicazione o dalla negligenza della norma, oppure la norma sarebbe considerata abrogata, aprendo così la possibilità di nuove redazioni che sono da ritenere più opportune? A questa sfida si può fornire una possibile risposta solo nella misura in cui queste fonti sono conosciute, e sono raggruppate in collezioni semplice consultazione.

Chiaramente, queste fonti si costituiscono come il primo punto di riferimento e di ispirazione, ma allo stesso tempo rappresentano una obbligatoria e previa tappa di studio, necessaria alla redazione del diritto particolare. Si impone quindi una attenta valutazione di questi fonte come anche la decisione di considerare il loro giusto valore, vista la travagliata storia della Chiesa e gli influssi enormi che il fattore sociale e culturale ebbe su quel religioso[55].

La giusta valutazione di queste fonti rappresenta un compito delicato nel contesto delle varie interpretazioni che vengono date ai termini quali *aggiornamento, organica progressio,* in corrispondenza ad altri, *ritorno alle avite tradizioni, ripristinare le vecchie discipline ingiustamente abbandonate,* tanto veicolati nei recenti documenti[56]. Nel tentativo di inserire nell'ambito canonico le nuove realtà ecclesiastiche, gli sforzi per valutare e analizzare le varie *fons iuris* sono evidenti, distinguendo tra fonti determinate a causa di alcune circostanze storiche e sociali che oscillano tra tradizione, consenso comune e diritto consuetudinario da una parte, e fonti ufficiali dall'altra.

Peraltro, la distinzione tra *ius proprium* - l'attuale diritto, o almeno il diritto che si ispirara da un periodo storico relativamente recente - e *ius traditionale,* il diritto in qualche modo "originario" di queste comunità prima di soffrire "contaminazioni" esterna - richiede un approccio chiaro e un'attenta considerazione delle esigenze imposte dal Concilio Vaticano II[57]. Il riferimento

---

[54] Secondo la proposta del canonista Ioan Bălan in *Fonti fasc. VII,* lo studio delle *fontes iuris* della Chiesa Greco-Cattolica Romena potrebbero essere diviso in tre grandi tappe storiche. Una quarta tappa, attuale, che riguarda il periodo di persecuzione comunista della Chiesa Cattolica in Romania viene proposta da CRISTESCU M. I., *Chiesa Arcivescovile Maggiore sui iuris greco-cattolica Romena… op. cit.,* 302. Per quanto riguarda l-evoluzione storica di questi fonti si veda CRISTESCU M. I., „The Romanian Particular Law: relevant "Fontes iuris" and evolution", in MARINČÁK Š. (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2),* Košice, 2007, 373-397; M. I. CRISTESCU, „Rinnovarsi ricordando il passato: il "proprius vultus" della Chiesa greco-cattolica romena alla luce delle sue "fontes iuris" e del CCEO", in Š. MARINČÁK (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2),* Košice, 2007, 145-176.

[55] M. I. CRISTESCU, „Chiesa Arcivescovile Maggiore sui iuris greco-cattolica Romena. Ius particolare Ecclesiae sui iuris" in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, 273-304, 281.

[56] CONGREGZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali,* Libreria editrice Vaticana, 1996. Il termine è chiarito al nr. 12 dell'Istruzione, che offre per l'ambito liturgico *Criteri per l'interpretazione dell'organico progresso.* Allo stesso modo i nr. 18-20 offrono le linee guida per la riforma e rinnovamento liturgico e criteri per operare saggiamente questo rinnovo.

[57] P. SZABÓ, „L'attività legislativa delle Chiese *sui iuris* «minori» di tradizione bizantina", in Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, 303-344, 327-328; P. GHERRI, „Codificazione canonica tra tecnica e sistema", in *Eastern Canon Law* 2/1, Nyìregyhàza, 2013, 19-130, 123-124.

a quelle *fons iuris* che sono importanti e rilevanti è fondamentale e rappresenta una condizione basilare nella stesura del diritto particolare.

Anche se il legislatore particolare deve tener conto del contenuto delle fonti antiche e, in particolare, della loro interpretazione a partire da *illo ius*, la necessità di adeguare il diritto alle esigenze dei tempi moderni è evidente, nonostante l'esistenza di certi correnti che insistono sulla dimensione del recupero integrale delle antiche tradizioni[58]; il recupero di queste tradizioni comporta un attento e prudente discernimento, in particolare per quanto riguarda il loro inserimento, o meno, nel diritto particolare[59]. In tal modo si evita il rischio di ripubblicare tutto il bagaglio delle norme antiche, ma solo quelle che corrispondono alle esigenze dei tempi[60].

Nel valutare le fonti sviluppate nel corso del tempo nella Chiesa Greco-Cattolica di Romania si deve tener conto delle diverse circostanze e situazioni in cui sono state prodotte[61]. Tale valutazione non richiede solo una buona conoscenza della materia di queste fonti - evidentemente nella loro totalità, realtà, in ogni caso abbastanza difficile - ma richiede anche la capacità di contestualizzare la loro origine, la motivazione che ha portato alla loro pubblicazione come norme e, quindi, valutare la loro autenticità rispetto al criterio dell'organico progresso. Una fonte autentica del diritto ha sempre come qualità una propria motivazione legislativa[62].

Per una buona comprensione del principio di interpretazione delle fonti antiche si può sempre far riferimento alle indicazioni contenute nei documenti del magistero e l'ecclesiologia postconciliare.

Il principio ecumenico

Il progresso organico deve adattarsi alle disposizioni dei documenti del Vaticano II, che, come già osservato, vogliono rispettare e promuovere l'identità delle Chiese Orientali Cattoliche (OE 6). Il progresso organico esige l'adattamento del diritto particolare a CCEO che ha cercato seriamente e costantemente di mantenere il proprio carattere orientale. Nonostante l'esistenza di alcune critiche su questo argomento[63] la disciplina canonica orientale - incarnata nel CCEO che si presenta senza dubbio come una novità per le Chiese Ortodosse - non porta alcun pregiudizio alla possibilità tecnica di applicare un eventuale nuovo codice di diritto canonico quando si verificheranno le condizioni per la realizzazione della piena comunione con le Chiese Ortodosse[64].

Così, accanto al carattere ecumenico che CCEO propone[65], il diritto particolare di ciascuna Chiesa *sui iuris* dovrebbe, considerando il progresso organico, tener conto anche del criterio ecumenico, purificando le regole che non sono in sintonia con quelle delle Chiese ortodosse; eventuali eccezioni possono essere date in quei casi quando queste norme non sono in armonia

---

[58] E. LANNE, „La révision du Droit canonique oriental et le retour aux traditions authentiques de l'Orient", in *Irènikon* 54 (1981), 485-497, particolarmente 488 - 491.
[59] P. SZABÓ, *Appunti teorici e pratici... op. cit.*, 278.
[60] K. BHARANIKULANGARA, *Particular law of the Eastern Catholic Churces, op. cit.*, 147 ss.
[61] „Nel produrre il diritto particolare si dovrebbero raccogliere le fonti giuridiche autentiche della Chiesa *sui iuris* interessata, ma per giudicare questa «autenticità» bisogna tener presente che nel trascorso dei secoli alcuni sinodi particoalridelle Chiese orientali cattoliche hanno introdotto delle latinizzazioni, che è proprio ciò che si vuole evitare", P. GEFAELL, *La capacità legislativa delle Chiese Orientali ... op. cit.*, 147.
[62] C. VASIL', „Valutazione delle fonti tra autenticità e *organica progressio*, con special riguardo alle Chiese originate dall'eparchia di Munkačevo", in MARINČÁK Š. (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2)*, Košice, 2007, 127-143, 128
[63] Alcuni autori, sia cattolici che ortodossi criticano il contenuto del CCEO considerandolo poco rispondente alla tradizione orientale, P. GEFAELL, *La capacità legislativa delle Chiese Orientali... op. cit*, 148.
[64] *Ibidem*.
[65] M. BROGI, *La novità del CCEO all luce dei Principi Direttivi…, op. cit.*, 125-128.

con la legge divina, o quando nella valutazione del rapporto fra l'autenticità delle norme e la vicinanza alla pratica ortodossa risulta chiaramente il fatto che una determinata Chiesa ha deviato sostanzialmente dal carattere orientale genuino[66].

La Chiesa Cattolica che desidera il raggiungimento dell'unità dei cristiani, ha proposto la disciplina relativa all'ecumenismo pubblicando nel CCEO il Titolo XVIII, *L'ecumenismo cioè la promozione dell'unità dei cristiani* (can. 902-908). Il Concilio Vaticano II ha deciso di pubblicare un documento separato su questo tema, affinché lo sviluppo tematico di questa realtà sia ulteriormente approfondito e sintetizzato in una serie di documenti magisteriali di importante rilevanza per l'ecumenismo[67]. E proprio in virtù dell'identità che hanno all'interno della Chiesa Cattolica alle varie Chiese *sui iuris* spettano la particolare missione della promozione dell'unità voluta da Cristo (OE 24).

La dottrina del Concilio Vaticano II è esplicita: l'unità voluta da Cristo per la sua Chiesa, che deve crescere e perfezionarsi, si realizza attraverso la predicazione fedele del Vangelo, attraverso l'amministrazione dei sacramenti e per via dell'autorità esercitata con amore dagli apostoli e dei loro successori, i Vescovi, a capo con il successore di Pietro, sotto l'azione dello Spirito Santo (UR 2, LG 14, DOE, 20). Precisando, in prospettiva del can. 8, quali siano gli elementi comuni della piena comunione nella Chiesa cattolica, il can. 12 ricorda che un obbligo fondamentale dei cattolici è quello di mantenere sempre nel loro modo di agire, la comunione con la Chiesa. Il concetto di "piena comunione" mette indubbiamente in discussione il suo opposto, "mancanza di comunione". Quest'ultimo termine non è però spiegato chiaramente e giuridicamente dai canoni (ad esempio 35, 322 § 4, 671 §§ 3-4, 780, 781, 813, 896-901), quindi un possibile chiarimento richiede un'ulteriore analisi del Decreto conciliare sull'ecumenismo o del Direttorio ecumenico.

In particolare, alla luce del documento conciliare OE 24, il canone 903[68] evidenzia in campo ecumenico il compito speciale che le Chiese *sui iuris* hanno nel promuovere "l'unità tra tutte le Chiese orientali." Tra i mezzi proposti dal canone 903 nella promozione dell'unità si ritrova anche la fedeltà alle tradizioni orientali, al proprio patrimonio[69].

Evidentemente gli sforzi per elaborare il proprio diritto dovrebbero tener conto del contenuto di questo canone. Si tratta di una missione ecumenica affidata a tutte le Chiese orientali che

„è da realizzare obbligatoriamente in ognuna di esse. Lo strumento del diritto particolare nella sua fase di produzione dovrà esprimere in norme giuridiche l'esperienza e l'attuazione della religiosa fedeltà alle antiche tradizioni orientali, alla preghiera, agli esempi di vita, favorire la mutua e migliore conoscenza, predisposizione di mezzi di collaborazione e fraterna stima delle situazioni e degli animi"[70].

---

[66] C. VASIL', *Valutazione delle fonti... op. cit.*, 129-130. Molto critico nei confronti di questo aspetto P. SZABÓ, *Appunti teorici e pratici... op. cit.*, 278, n. 7.
[67] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint* (25 magg. 1995), sull'impegno ecumenico, *AAS 87* (1995), 921- 982; EV 14/2667-2884; GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Orientale Lumen* (2 magg. 1995), *Osservatore Romano* 2-3 maggio 1995; PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo,* AAS 85 (1993) 1039-1119; EV 13/2169-2507, (DOE).
[68] Can. 903 - Spetta alle Chiese orientali cattoliche il compito speciale di promuovere l'unità fra tutte le Chiese orientali anzitutto con la preghiera, con l'esempio della vita, con la religiosa fedeltà verso le antiche tradizioni delle Chiese orientali, con una migliore conoscenza vicendevole, con la collaborazione e la fraterna stima delle cose e dei cuori.
[69] D. SALACHAS, „"Ius oecumenicum" e sua attuazione nel codice dei canoni delle Chiese orientali", in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum-Vehiculum Caritatis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, 145-186,163.
[70] N. LODA, *Il diritto particolare come strumento di inculturazione... op. cit.*, 32-33.

È importante sottolineare che nella prospettiva della redazione del diritto particolare il canone 904 ha una grande rilevanza: menziona esplicitamente la necessità di promuovere delle iniziative ecumeniche attraverso norme speciali stabilite dallo stesso diritto particolare, norme che devono essere in piena coerenza con quelle stabilite nella Chiesa universale. L'autorità legislativa di ciascuna Chiesa *sui iuris* deve stabilire attraverso norme speciali la modalità secondo la quale responsabili o varie commissioni svolgono le loro attività in campo ecumenico, così da evitare possibili abusi.

L'elaborazione delle norme di diritto particolare che tengano conto anche del quadro delicato creato dai rapporti ecumenici è una sfida abbastanza grande, così da determinare il supremo legislatore a formulare in forma negativa il divieto di pubblicare tali norme senza previa consultazione della competente autorità della Chiesa non cattolica o comunità non cattolica interessata. Il can. 671, che presenta profondi significati ecumenici e, allo stesso tempo, pastorali, delinea chiaramente le circostanze per raggiungere la "communcatio in sacris" anche sottolineando la necessità di una certa reciprocità. Il canone indica nel § 5: Per i casi di cui nei §§2, 3 e 4 non si emanino norme di diritto particolare se non dopo una consultazione con l'autorità competente almeno locale della Chiesa o della comunità ecclesiale acattolica interessata.

Il quarto paragrafo si riferisce a quel diritto particolare che dovrebbe essere rilasciato per regolare i paragrafi precedenti: l'autorità competente ha la facoltà di stabilire norme generali in questo settore. Nello stabilire tali norme il canoniche richiede esplicitamente la consultazione dell'autorità competente interessata, al fine di trovare una legittima reciprocità possibile[71] compatibile con la dottrina e le tradizioni delle diverse comunità. Questo tipo di procedimento è rafforzato dalla applicazione pratica e concreta dei documenti magisteriali in materia.

L'applicazione di questi principi ecumenici nel futuro diritto particolare appare tanto più delicata e importante quanto la loro trasgressione, con i relativi abusi in materia di "communicatio in sacris" costituisce un delitto punibile dal canone penale 1440[72].

Di particolare importanza, sia ecumenica che pastorale, è la realtà creata dall'esistenza dei matrimoni misti, matrimoni che hanno bisogno di una particolare attenzione pastorale, data la delicatezza con cui va considerata una situazione del genere. Il numero dei matrimoni misti, sempre in aumento, esige una fraterna collaborazione tra chiese e comunità religiose i cui membri si trovano in queste situazioni: l'analisi di queste realtà, con particolarità diverse da una regione all'altra, richiede un attento studio della dottrina matrimoniale nella sua dimensione sacramentale, delle esigenze etiche che queste richiedono, delle situazioni canoniche che vanno a crearsi e delle implicazioni ecumeniche e pastorali che loro provocano. Nei vari colloqui ecumenici bilaterali la questione dei matrimoni misti è stata lungamente e accuratamente discussa in tutte le sue dimensioni. Un problema serio e delicato rimane le cauzioni che la Chiesa - coerentemente con la propria dottrina sul matrimonio - esige da parte dei propri fedeli per l'autorizzazione di tali matrimoni[73].

---

[71] DOE, 105.

[72] Can. 1440 - (= 1365) Chi viola le norme del diritto sulla comunicazione nelle cose sacre, può essere punito con una pena adeguata.

[73] Can. 814 - (= 1125) Può concedere la licenza per giusta causa il Gerarca del luogo; ma non la conceda se non sono adempiute le condizioni seguenti:

1° la parte cattolica dichiari di essere pronta ad allontanare i pericoli di abbandonare la fede e assicuri con una sincera promessa di fare quanto è in suo potere affinché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica;

2° di queste promesse che devono essere fatte dalla parte cattolica sia tempestivamente informata l'altra parte in modo che consti che essa è veramente consapevole della promessa e dell'obbligo della parte cattolica;

Inoltre, la normativa del canone 815[74], in quanto rappresenta il punto di vista del CCEO, rappresenta allo stesso tempo anche la norma comune per le Chiese Orientali *sui iuris*. Il canone lascia quindi spazio al diritto particolare di ciascuna Chiesa *sui iuris* di valutare le varie circostanze di luogo e di tempo in cui si trovano questi matrimoni, e di integrare ulteriormente la disciplina prevista dal diritto comune con delle norme più dettagliate che possono meglio rispondere alle esigenze pastorali di questi tipi di matrimoni[75].

Non da ultimo va sottolineato - nel contesto dell'autonomia di cui godono le Chiese *sui iuris* in relazione al Romano Pontefice - che, nonostante la presenza di certe lacune nel CCEO per quanto riguarda la disciplina sull'ecumenismo, queste potrebbero essere integrate nel futuro "de iure condendo" con norme che promuovono il ristabilimento dell'unità con le chiese ortodosse[76]. In questo modo la realizzazione dello *ius oecumenicum* presente nel CCEO è affidata alle varie Chiese *sui iuris*, che possono attraverso la regolamentazione di norme coerenti contribuire alla promozione dell'ecumenismo.

Il principio della coerenza linguistica e della terminologia redazionale: l'elaborazione linguistica del testo normativo

Il legislatore ha il dovere di formulare regole precise concettualmente sotto il profilo semantico, in termini di chiarezza e comprensibilità dei termini utilizzati per garantire una facile comprensione della norma. Il soggetto della norma del diritto particolare dovrebbe essere in grado di trovare nel testo della legge, in qualsiasi momento, quella chiarezza della presentazione al fine di garantire la comprensione di ciò che è permesso o no: per questo sono necessarie norme di diritto particolare precise, chiare, che facilmente possano essere capite ed interpretate.

La stesura dei testi normativi deve corrispondere ai criteri di chiarezza, precisione, uniformità, semplicità e economia. Un testo giuridico è chiaro se ha un contenuto certo, una struttura chiara, ed una presentazione coerente. Un tale testo è preciso quando non si presta ad equivoci. Sia le parole usate, quanto le connessioni logiche tra le frasi dovrebbero essere inequivocabili ed esplicite, senza offrire la possibilità di interpretazioni equivoche. L'imprecisione e l'ambiguità favoriscono in realtà le incertezze nell'interpretazione del testo.

L'uniformità del linguaggio dovrebbe consentire il riconoscimento inequivocabile della realtà allorquando si riferisce ad uno e lo stesso argomento. Un testo è semplice se la priorità è data a parole conosciute alla maggior parte delle persone, e se queste vengono utilizzate per costruire una lineare frase o proposizione. Un testo legislativo deve essere sintetico ed economico, cioè deve contenere tutto ciò che è necessario, e solo ciò che è sufficiente per la presentazione dei contenuti. Un testo ben costruito è in particolare uno che è privo di termini ripetitivi e superflui, richiamando i concetti già espressi da altre parole e frasi presenti nel testo.

I principi di chiarezza, precisione, uniformità, semplicità ed economia, possono in contesti isolati di ritrovarsi in conflitto. In questo caso l'editore del testo legislativo deve trovare, secondo le esigenze particolari dei vari casi, il giusto punto di equilibrio tra questi principi. Un testo

---

3° entrambe le parti siano istruite sui fini e le proprietà essenziali del matrimonio che non devono essere esclusi da nessuno dei due fidanzati.

[74] Can. 815 - (= 1126) Can. 815 - (= 1126) Per diritto particolare di ciascuna Chiesa sui iuris si stabilisca il modo con cui queste dichiarazioni e promesse, che sempre sono richieste, sono da farsi, e si determini il modo col quale consti di esse nel foro esterno e con cui la parte acattolica sia informata.

[75] W. BLEIZIFFER, „Căsătoriile mixte ca formă concretă de trăire a propriei identităţi confesionale”, in D. DUMITRAN, B. GUDOR, *Identitate confesională și toleranță religioasă în sec. XVIII-XIX*, Annales Universitatis Appulensis, Series Historica 15/II, Alba-Iulia, 385-402.

[76] D. SALACHAS, *Ius oecumenicum" e sua attuazione nel codice dei canoni... op. cit.*, 155.

legislativo deve essere accessibile non solo agli specialisti o canonisti, ma deve essere dal punto di vista linguistico accessibile anche ai semplici fedeli, naturalmente nella misura consentita dalla complessità del testo stesso. Nella redazione del diritto particolare sarebbe ideale se si tenesse conto delle conoscenze linguistiche e delle capacità di compressione del testo stesso da parte di coloro al quale il testo verrà applicato; altrettanto da parte di coloro che dovranno interpretare ed applicare lo stesso testo. In questo caso dovrebbe essere evitata o addirittura escluse le inutili formulazioni complesse.

Per garantire il grado di applicabilità del testo l'autore deve sempre prestare attenzione sia alla struttura generale del testo, che alla corretta scelta dei termini e la giusta costruzione della frasi. Diventa quindi fondamentale la pianificazione del testo, che dovrebbe garantire una distribuzione razionale, coerente e logica dei contenuti. Non è irrilevante neanche l'uso corretto della punteggiatura e l'organizzazione grafica del testo che diventano elementi essenziali - con l'ausilio degli strumenti elettronici - per la rappresentazione visiva della struttura del testo e per garantire una facile consultazione.

Non manca di importanza lo stile: la formulazione della frase principale deve avere il primato sulla subordinata; vanno evitati gli aggettivi o avverbi che non aggiungono nulla all'imperativo della norma; si deve seguire una certa uniformità nell'uso dei modi e dei tempi dei verbi soprattutto dell'indicativo presente che assume nel linguaggio normativo un valore imperativo; vanno usati le forme attive dei verbi, e quando si utilizza la forma passiva deve risultare con certezza chi sia l'agente, vale a dire chi intraprendere l'azione; la prevalenza delle asserzioni positive che sono preferite a quelle negative ed evitare formulazioni negative; l'uso appropriato delle congiunzioni chiare "e", "o", "oppure" e l'uso di enumerazioni, dove queste possono creare ambiguità o fraintendimenti; l'uso della congiunzione condizionale "se" in quei casi che esprimono una condizione ipotetica, o della congiunzione "solo se" quando è necessario esplicitare la circostanza; la presentazione chiara del carattere tassativo o esemplificativo delle enumerazioni e l'uso degli avverbi "solo", "esclusivamente"; limitare l'uso di proposizioni prive di significato normativo; scegliere e usare termini comuni, e, in casi particolari usare quei neologismi o espressioni tecniche che sono effettivamente necessarie; evitare i termini discriminatori; l'uso corretto dei termini tecnici e di specialità presi in prestito dal linguaggio tecnico, tenendo conto della valenza che tale termine ha in quella sfera di applicazione; evitare le definizioni per i concetti chiari, oppure il loro uso per chiarire termini equivoci o ambigui; evitare l'uso di sinonimi perseguendo una terminologia coerente e uniforme; evitare la ripetizione di termini, se non nei casi quando questo processo sia necessario per facilitare la comprensione del testo; l'uso dei neologismi o dei termini presi da altre lingue, solo se questi siano abbastanza usuali nel linguaggio comune e solo se non ci sono corrispondenti al termine nella lingua in cui va redatto il diritto particolare.

Queste regole metodologiche di progettazione e stesura dei testi di diritto particolare non dovrebbero presentarsi sotto forma di ideali estetici o modelli formali, ma rappresentano strumenti adattati per garantire la qualità del testo legislativo e attraverso questa il principio fondamentale della certezza del diritto. I suggerimenti redazionali fissano, a mo di raccomandazione, quei minimi *standard* necessari per garantire la qualità della legge particolare[77].

Il rispetto di questi standard non rappresenta solo delle caratteristiche congiunturali: essi devono rispondere alle esigenze di uniformità e dignità giuridico-formale che dovrebbe trovarsi

---

[77] *Regole e suggerimenti per la redazione dei testi normativi*, http://www.consiglio.regione.toscana.it:8085/leggi-e-banche-dati/Oli/Manuale/man-ed-3.asp# (consultato 14. 02. 2015).

nell'attenzione che gli organi legislativi devono avere per la redazione del diritto particolare. La formulazione della norma deve ritrovarsi nel proprio contesto normativo, deve essere coerente con le scelte che la ispira, sia realizzabile in pratica, e non offra la possibilità di inutili divergenze con altre norme; non per ultimo la formulazione del testo deve essere facilmente comprensibile sia da parte di chi applica la legge, sia da parte di coloro a cui essa va applicata.

Altri possibili principi

Accanto ai possibili principi di redazione del diritto particolare già presentati finora, la pratica suggerisce l'esistenza di altri principi che meritano anche una breve rassegna; questi possono essere considerati connaturali e obiettivi per la redazione del diritto particolare.

In primo luogo, anche se sembra superfluo, ricordiamo il *principio pastorale*. Nonostante l'esistenza di alcune questioni aperte nella teoria sul rapporto tra le esigenze pastorali e la natura giuridica della Chiesa[78], è necessaria un'analisi della situazione ecclesiale attuale con lo scopo di "filtrare" l'atteggiamento generale che esiste nella Chiesa su questa relazione[79]; un rapporto problematico e apparentemente teso "che nella corretta definizione dei concetti implicati - pastorale e diritto - si trovi la chiave di volta capace di armonizzare le tensioni apparentemente contrapposte provenienti dalle necessità pastorali e dalle esigenze giuridiche"[80].

Per adempiere fedelmente la missione che ha nel suggerire le formulazioni del testo di diritto particolare, il canonista non può mancare di un'attenta osservazione della vita ecclesiale.

Considerando il rapporto tra la pastorale e il diritto, il Papa Paolo VI si rivolgeva ai partecipanti al Congresso internazionale di diritto canonico tenuto a Roma nel 1973 mettendo in evidenza il fatto che le istituzioni ecclesiastiche per quanto imperfette, ma perfettibili, hanno lo scopo di comunicare ai fedeli e per il loro bene, la grazia divina: come tale lo scopo supremo delle istituzioni ecclesiastiche rimane sempre la *salus animarum*[81].

Per quanto riguarda quindi gli sforzi per la redazione e la pubblicazione del diritto particolare, la *salus animarum*[82] rappresenta senza dubbio un punto di riferimento centrale sia in termini della sua esistenza sia come principio ispiratore per la redazione della legislazione canonica, ma soprattutto come principio fondamentale per l'interpretazione di questo diritto: „poiché l'affermazione della *salus animarum* come principio informatore della legislazione della

---

[78] E. BAURA, „Pastorale e diritto nella Chiesa", in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI (a cura del), *Vent'anni di esperienza canonica: 1983-2003*, Città del Vaticano 2003, 159-180, 161.
[79] D. COMPOSTA, „Finalità del Diritto nella Chiesa", in *Apollinaris*, 48 (1975), 387-389.
[80] E. BAURA, *Pastorale e diritto nella Chiesa... op. cit.*, 163.
[81] Paolo VI, „Discorso ai partecipanti al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico", 17 settembre 1973, *Communicationes* 5 [1973], 126.
[82] Il tema *La salus animarum nell'esperienza giuridica della Chiesa* fu ampiamente trattato nel 2000 in un Simposio internazionale organizzato dalla Facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università della Santa Croce i cui lavori furono pubblicati in *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 2, Maggio - Agosto: J. HERRANZ, „*Salus animarum*, principio dell'ordinamento canonico", in *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 291-306; P. MONETTA, „La *salus animarum* nel dibatitito della scienza canonistica", *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 307-327; M. C. J. ERRÁZURIZ, „La *salus animarum* tra dimensione communitaria ed esigenze individuali della persona", *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 327-342; J. I. ARRIETA, „La *salus animarum* quale guida applicativa del diritto da parte dei pastori", *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 343-374; H. PREE, „Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: posibilità e limiti eccelsiali di impiego", in *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 375-418; P. GEFAELL, „Fondamenti e limiti dell'*oikonomia* nella tradizione orientale", in *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 419-436; P. O'GALLAGHAN, „Il principio della «*salus animarum*» nelle altre confessioni cristiane", in *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 437-464; I. PÉREZ DE HEREIDA, „I profili ecumenici della «salus animarum» nella codificazione della chiesa cattolica", in *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 465-492; J. L. GUTIÉRREZ, „La proclamazione della santità nella chiesa", in *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 493-532.

Chiesa non vuol dire affatto negare la giuridicità dell'ordinamento canonico, è logico che tale principio sia operativo anche nel momento interpretativo ed applicativo delle norme"[83].

Un'altro possibile principio che dovrebbe essere considerato nel lavoro di stesura del diritto particolare sarebbe la pubblicazione "*per parti*"[84]: la formula, con i suoi ovvii vantaggi, potrebbe offrire una facile consultazione di quelle norme che nel tempo diventeranno un corpo di norme di diritto particolare unitario. Tra i più evidenti vantaggi di un tale processo richiamiamo l'efficiente processo di pubblicazione effettiva che evita praticamente quelle perdite di tempo causate da un'attesa in vista della pubblicazione effettiva delle norme; viene così evitata l'impressione che una volta pubblicato un corpo di norme di diritto particolare - anche sotto forma di codice - il processo di produzione normativa sarebbe concluso, inducendo, quindi, ad uno stato di compiacimento e di inattività con i relativi possibili pericoli causati dalla mancanza di un certo "aggiornamento"; la creazione di un quadro di azione che favorisca il concentramento degli sforzi e delle risorse su quei argomenti ritenuti essenziali ed urgenti, quindi l'elaborazione delle norme sufficientemente dettagliate, hanno come vantaggio immediato quello di adattarsi alle condizioni specifiche di quella determinata Chiesa *sui iuris*.

Allo stesso tempo, un tale processo eliminerebbe *l'inerzia* nell'attività legislativa e corrisponderebbe meglio alle aspirazioni, più volte espresse dal legislatore supremo, per quanto riguarda la sua pubblicazione. "Anzi, alla luce delle *fatiche ardue* che tale sfida necessariamente comporta, il legiferare *per parti* in alcune di queste Comunità, viste le forze veramente limitate di cui dispongono, risulterà addirittura inevitabile" [85].

La pubblicazione di un corpo di norme che si presenti come unitario, anche nel caso di una pubblicazione frammentaria ed spezzata, dovrà tener conto di tutti i principi redazionali a fine di proporre delle norme coerenti dal punto di vista canonico, teologico e linguistico. La coerenza nella pubblicazione per parti rappresenta un motivo in più accordare la necessaria attenzione a questo problema, in particolare quando gli intervalli tra la pubblicazione di varie parti dello stesso diritto sono particolarmente lunghi. La "creazione" del diritto in senso stretto significa in definitiva *la distillazione* della realtà e l'estrazione di ciò che realmente è di giuridico in essa; "spesso dovrà semplicemente dare una formulazione moderna a ciò che già esisteva nella tradizione disciplinare della Chiesa"[86].

La pubblicazione del diritto particolare *per parti* è tacitamente suggerita dal contenuto del canone 1489 § 1 che definisce la modalità di pubblicazione delle leggi comuni per la Chiesa universale[87]. Chiaramente queste leggi entrano in vigore tre mesi dopo la loro pubblicazione

---

[83] HERRANZ J., „*Salus animarum*, principio dell'ordinamento canonico", in *Ius Ecclesiae* 12 (2000), Pisa - Roma, 291-306, 302.

[84] Una tale proposta fa anche G. NEDUNGATT, *The spirit of Eastern Code*, Dharmaram Publication, Rome-Bangalore, 1993, 124, che considera non assolutamente necessaria la pubblicazione dell'intero codice; anzi, sarebbe raccomandabile la sua formulazione e pubblicazione parte per parte, completando il suo contenuto a seconda delle necessità. La prassi stessa ha dimostrato l'efficacia di un tale procedimento nella pubblicazione dello stesso CICO nella forma dei quattro Motu Proprio: *Crebrae allatea sunt* (1949), *Sollecitudinem nostram* (1950), *Postquam apostolicis litteris* (1952) și *Cleri sanctitati* (1957).

[85] P. SZABÓ, *Appunti teorici e pratici ... op. cit*., 277-279, 277.

[86] P. GEFAELL, *La capacità legislativa ... op. cit.,* 153.

[87] Can. 1489 - § 1. (= 8) Le leggi emanate dalla Sede Apostolica sono promulgate mediante la pubblicazione nella gazzetta ufficiale degli Acta Apostolicae Sedis, a meno che in casi speciali non sia prescritto un altro modo di promulgarle; cominciano a obbligare trascorsi tre mesi da computare dal giorno che è posto sul numero degli Acta, a meno che non obblighino subito per la natura della cosa, oppure che non sia stata stabilita espressamente una vacanza più breve o più lunga.
§2. Le leggi emanate da altri legislatori sono promulgate nel modo determinato da questi legislatori e cominciano a obbligare dal giorno da essi stabilito.

nell'organo ufficiale del Vaticano *Acta Apostolicae Sedis*: la diffusione e la pubblicazione nella lingua nazionale di ciascuna delle Chiese *sui iuris* dovrebbe essere fatta il più presto possibile[88].

Per quanto riguarda il momento della pubblicazione delle leggi emanate dal Sinodo dei Vescovi il can. 1489 § 2 prevede che questo periodo può essere determinato dal legislatore stesso. Sarebbe bene se il diritto comune in ogni caso fisserebbe comunque un periodo minimo per la pubblicazione di tali norme, offrendo eventualmente, ai vari organismi legislativi, la possibilità di estendere, se necessario, questo termine. Per evitare ritardi ingiustificatamente lunghi nella pubblicazione di queste leggi, e anche per poter coprire questa lacuna nel diritto comune, il diritto particolare può fissare un periodo minimo per la pubblicazione di queste norme[89]. In questo modo si può evitare un ritardo nella pubblicazione delle norme per un periodo di tempo che non è chiaramente specificato dalla norma comune, anche se per ultimo, a decidere il termine di pubblicazione spetta al Sinodo dei Vescovi. In ogni caso, l'elaborazione di un testo giuridico che soddisfi i requisiti richiesti dall'importanza e dal significato di un testo del genere, oltre ad essere uno sforzo editoriale di primaria importanza, non può essere rinviata a lungo.

Il processo della pubblicazione *per parti* è inoltre confermato dai risultati finora ottenuti. Generalmente, l'autorità legislativa della maggior parte delle Chiese *sui iuris* "si è limitato praticamente ad emanare norme solo quando il diritto comune ha rimandato espressamente al diritto particolare"[90] procedendo in questo modo alla pubblicazione di quelle parti del diritto particolare "peæter legem", o di quelle norme che hanno un carattere piuttosto urgente e immediato imposto dalle circostanze concrete in cui verte quella rispettiva Chiese[91]. Anche i modesti risultati finora ottenuti - dovuti principalmente a causa della mancanza di un numero adeguato di specialisti nel campo del diritto canonico - suggeriscono quindi la pubblicazione del diritto particolare *per parti*.

Finalmente, ma altrettanto importante per la coerenza del diritto particolare, è il principio di armonizzazione al diritto civile; questo principio corrisponde al contenuto del can. 1504 - (= 22). Il diritto civile al quale il diritto della Chiesa rimanda, venga osservato nel diritto canonico con gli stessi effetti, per quanto non è contrario al diritto divino e a meno che non sia disposto diversamente dal diritto canonico.

La Chiesa ha mantenuto e manterrà sempre la chiara coscienza che non dipende da alcuna autorità umana, anche se sin dal suo inizio si sia adattata, per vari motivi, la propria normativa a quella dello Stato con l'evidente intenzione di non creare conflitti a cui siano sottoposti i suoi membri, allo stesso tempo cittadini dello Stato e fedeli della comunità. La "canonizzazione"[92] del diritto civile offre la possibilità di evitare conflitti tra queste due realtà, ecclesiale e sociale; l'adattamento del diritto canonico a quello civile non rappresenta una rinuncia della Chiesa alla

---

[88] La prassi delle varie Chiese *sui iuris*, anche della Chiesa Greco-Cattolica Romena, è quella di pubblicare il diritto particolare nei giornali o nelle pubblicazioni eparchiali, o addirittura in collezioni speciali (Atti del Sinodo dei Vescovi). La Chiesa Ucraina si serve della pubblicazione "Blahovisnyk", la Chiesa Siro-Malabarese del Bollettino „Sinodal News" e la Chiesa Greco-Cattolica Romena della pubblicazione ufficiale "Acta Ecclesiae".

[89] J. ANDRIJIŠYN, „Il diritto particolare della Chiesa "sui iuris": i problemi e le prospettive per la Chiesa greco-cattolica ucraina" in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Simposio internazionale "Ius ecclesiarum vehiculum caritatis"* Città del Vaticano, 2001, 643-658, 649.

[90] A. A. MINA, „Sviluppo del diritto particolare della Chiesa Copta Cattolica", in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, 2011, Città del Vaticano, 159-171, 538.

[91] M. I. CRISTESCU, „Unitas" and "varietas ecclesiarum" a Vital and Resplendent Force, Safeguarded in *CCEO* by the Relation "ius commune" - "ius particulare" in *Kanon* XIX (2006), Wien, 160-207, 188.

[92] I canoni del CCEO rinviano circa 60 volte al diritto civile: I. ŽUŽEK, „Ius civile", in *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kanonika 2, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992, 167-168.

propria sfera di competenza a favore dello stato, ma piuttosto di assumere una normativa esterna che fa propria, accordando a questa efficacia nell'ambito ecclesiastico: in questo modo l'autorità ecclesiastica concede un valore normativo ad una tale norma. Questa assimilazione, o adozione della legge civile è soggetta a due eccezioni: quando la legge civile è contraria alla legge divina o quando si oppone al diritto canonico[93].

Ovviamente, la produzione normativa del diritto particolare non può ignorare una tale prescrizione canonica; in quei casi in cui viene a verificarsi la situazione prevista dal canone 1504, il diritto particolare, in quanto diritto della Chiesa, deve tenerne conto di questo aspetto.

Come già messo in evidenza da una serie di opere nel campo della redazione del diritto comune,[94] è conveniente e auspicabile che l'autorità legislativa stabilisca - come in realtà è accaduto nella storia recente della Chiesa Greco-Cattolica in Romania - un gruppo di lavoro composto da canonisti, consulenti o esperti che in reale spirito collegiale operino dietro una precisa metodologia alla redazione del diritto particolare. La consultazione di vari esperti favorirebbe almeno due dimensioni: da un lato creerebbe i presupposti per l'elaborazione di una regola quanto più completa e, dall'altro creerebbe la reale possibilità che la detta norma sia favorevolmente recepita dal suo destinatario. Uno strumento appropriato, e allo stesso tempo responsabile per la realizzazione di una desiderata consultazione, potrebbe essere secondo il can. 140 l'assemblea patriarcale che è un raggruppamento consultivo dell'intera Chiesa a cui presiede il Patriarca, che presta la propria collaborazione al Patriarca e anche al Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale nel gestire gli affari più importanti.

Se questa consultazione sembra necessaria, essa rappresenta tuttavia un certo numero di limitazioni a livello della propria Chiesa *sui iuris*: per evitare una tale limitazione sembra altrettanto adeguata la consultazione di esperti e canonisti provenienti da ambiti esterni a quella Chiesa, principalmente docenti di diritto canonico o ufficiali della Santa Sede, il cui parere avvisato potrebbe ampiare la portata della riflessione canonica. Questa consultazione è altrimenti richiesta quando ci troviamo ad affrontare particolari norme di diritto da applicare in una zona dove ci sono altre Chiese *sui iuris*[95].

Sembra anche opportuno, secondo il modello già offerto dalle riviste *Communicationes* e *Nuntia*, la pubblicazione del diritto particolare *ad experimentum*[96]. La divulgazione del testo e la sua ricezione da parte degli interessati crea le premesse ad una critica costruttiva da parte degli esperti; lo scopo di un tale approccio è senza dubbio legato alla possibilità di migliorare ulteriormente il testo legislativo. È inoltre necessario che il legislatore stabilisca chiaramente la natura di qualsiasi proprio intervento al fine di distinguere con certezza la legge che ha carattere obbligante, dalle semplici raccomandazioni, esortazioni, suggerimenti, istruzioni, o semplici dichiarazioni ecc. Nello stesso tempo è opportuno che i testi del diritto particolare non siano mescolati con altri testi[97].

Conclusioni

---

[93] P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali ... op. cit.*, 1174-1175; P. GEFAELL, *La capacità legislativa delle Chiese Orientali… op. cit.,* 149.
[94] J. FARIS, *La storia della Codificazione Orientale… op. cit.,* 263-264.
[95] P. SZABÓ, *Appunti teorici e pratici... op. cit*., 285.
[96] La pubblicazione *ad experimentum* del diritto particolare, nonostante le riserve di alcuni canonisti, offre senza dubbio il vantaggio della possibile ulteriore rettifica del testo legislativo quando esso presenta, per vari motivi, alcune lacune o imperfezioni. La prassi della Chiesa sostiene un tale processo.
[97] P. GEFAELL, *La capacità legislativa … op. cit*., 154-155.

La codificazione del diritto particolare, ben inteso in tutte le sue dimensioni, rappresenta certamente un compito arduo ed è quindi necessario che i responsabili per un tale compito stabiliscono chiare procedure da seguire. La codificazione basata su fonti canoniche e ispirata ai principi guida, richiede sia ai canonisti che elaborano il diritto particolare, che ai destinatari a cui si rivolge questo, un vero e proprio coinvolgimento nello sforzo di comprendere, condividere e applicare le norme che questo diritto stabilisce. Non va escluso neanche lo sforzo nel comprendere correttamente ed integralmente la *mens iuris* del legislatore quale principio fondamentale di interpretazione e di applicazione del diritto particolare. Questo tipo di atteggiamento non deve essere considerato come un obbligo imposto dall'esterno, artificiale e senza un'adeguata giustificazione. L'esperienza storica della Chiesa ha dimostrato molte volte che le riforme disciplinari hanno sempre portato a una rinascita della vita ecclesiale.

Applicando questi strumenti e principi redazionali va a cristallizzarsi la coscienza che questi possono diventare una risorsa, non un limite, e che essi non sono solo una realtà puramente tecnica; al contrario, possono contribuire alla realizzazione dei valori fondamentali della cultura giuridica e possono rappresentare una reale tutela dello stesso diritto particolare. Comprendere il diritto particolare costituisce infatti la condizione che egli può imporre, ai fedeli a cui e rivolto rivolge, il rispetto della legge.

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

THE ROLE OF ANTHROPOLOGY IN ESTABLISHING A POZITIVE DIALOGUE BETWEEN STUDENTS FROM DIFFRENT CULTURES

Daniela Osiac

Assist. Prof., PhD, University of Craiova

Abstract: People tend to reject what they do not know or they do not understand. Teaching them about the methods of knowing diffrent cultures – using exemples from anthropology methods and theories and applying this knowledgement to the reality they know, we can offer them the necessary tools in order to achive a positive communication attitudes with fellow students with diffrent cultural background. This study is based on an experiment conducted during the course of Introduction to Anthropology where the students where from Romania – urban/rural, romanian/rroma ethnicity - Moldova and Serbia.

Keywords: social cultral anthropology, communication, cultures, cultural backgrounds, multicultural dialogue

The anthropological research of cultures can offer us the tools to build the necessary bridges between cultures, societies and people because most of the time a conflict or a misunderstanding arise from fear - fear of unknown, fear of not understanding – all that leading to intolerance and/or lack of communication.

The world we are living in today is based, more than ever on cultural interaction. And often, this cultural interaction is the one that decides the evolution of different aspects such as politics, status-quo, technology, industry, science, economics etc. A culture – at large scale or not – is no longer an isolate element in humans' life, in social evolution. Since globalization has emerged as a defining aspect for our society today, cultures have interacted and spread almost as fast as a blink of an eye. Another important aspect of today's, besides globalization, is migration. If by globalization, cultural interactions may have a positive aspect in giving birth to new cultures, or helping developing the one's that exists, the migration phenomenon may cause differences and tensions. Two people from opposite sides of the planet are today, closest from each other than two neighbours might've been 100 years ago. And yet, this closeness is what can apart the same two people in a face to face situation. And this paradox happens because the whole international arena is influenced by the cultural dynamics. Even if

we talk about national/international aspects or social/economical politics or communication/human interactions it's all coming down to culture.

Giving the large mases of people relocating today and the imminent interaction between cultures that are unknown on a solid knowledge base for either of the groups involved, we need to seek solution for understanding the basics of the cultures that we don't know, to facilitate a better communication. And that is a condition that applies both to the receiving society and the incoming community.

Today, more than ever the theory of Franz Boas[1] is probably more alive than it was in the beginning. Boas believed that culture is what defines people, and not biology; that we become what/who we are by developing in a specific cultural environment, we are not born with a cultural "predetermination"; and that race, sex and age are cultural constructs and not natural conditions itself.[2]

As important as his vision is Margaret Mead's[3] research that focuses on the way that the "alternative" societies saw the western societies. This reaffirms Boas' idea that societies must be seen in a horizontal way, not a hierarchical one.

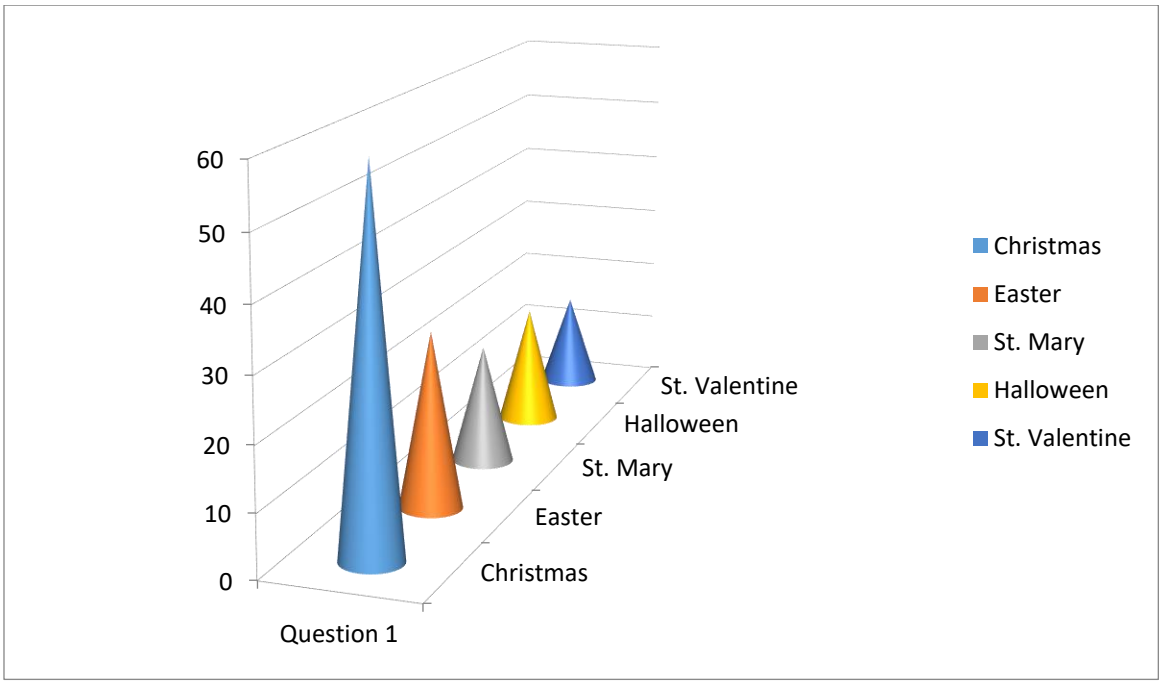
In order to see if Anthropology can change the way a culture and its representatives are perceive, we've conducted a study among the students from Communication and Public Relations from University of Craiova during the Introduction to Anthropology class. The study was conducted on 140 students – 47 students from first year of 2016-2017 academic year, 43 students from first year from 2015-2016 academic year and 50 students from first year 2014-2015 academic year. Before discussing the methods of knowing different cultures and why we have so many cultures with common or different elements around the world, we've asked our students three questions.

The elements we have focused on are the one related to primarily aspects that we perceive when we think to a culture. The first three questions were addressed at the beginning of the first semester, before giving to the students any elements related to the anthropology. The second questionnaire was presented to the students at the end of the first semester and we've tried to see how the information they received during class have influenced their perception. After all it Durkheim that said: "„… the evolution of the common conscience... progresses less than individual consciences. In any case, it becomes feebler and vaguer in its entirety. The collective type loses its background, its forms become more abstract and more indecisive. […] however, that the common conscience is threatened with total disappearance. Only, it more and more comes to consist of very general and very indeterminate ways of thinking and feeling, which leave an open place for a growing multitude of individual differences."[4]

First question was: What is the first holyday you are thinking at? (Care este prma sarbatoare la care va ganditi?). 59 students choose to indicate as answer Christmas, 28 students Easter, 19 St. Mary, 19 Halloween and 15 St. Valentine as show in the graphic bellow:

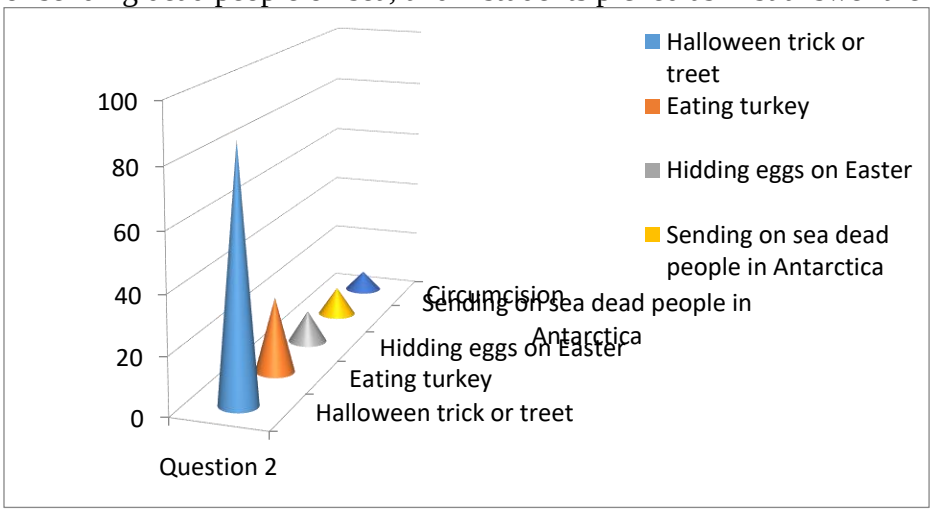
---

[1] Robert Deliege, *O istorie a antropologiei*, Ed. Cartier, Chisinau, 2007, p 127
[2] *Ibidem.*
[3] Harris, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York, Editura Thomas Crowell, p.408.
[4]Emile Durkheim, *Divitsion of Labour in society*, New York, The Free Press, 1933 ,p171-172



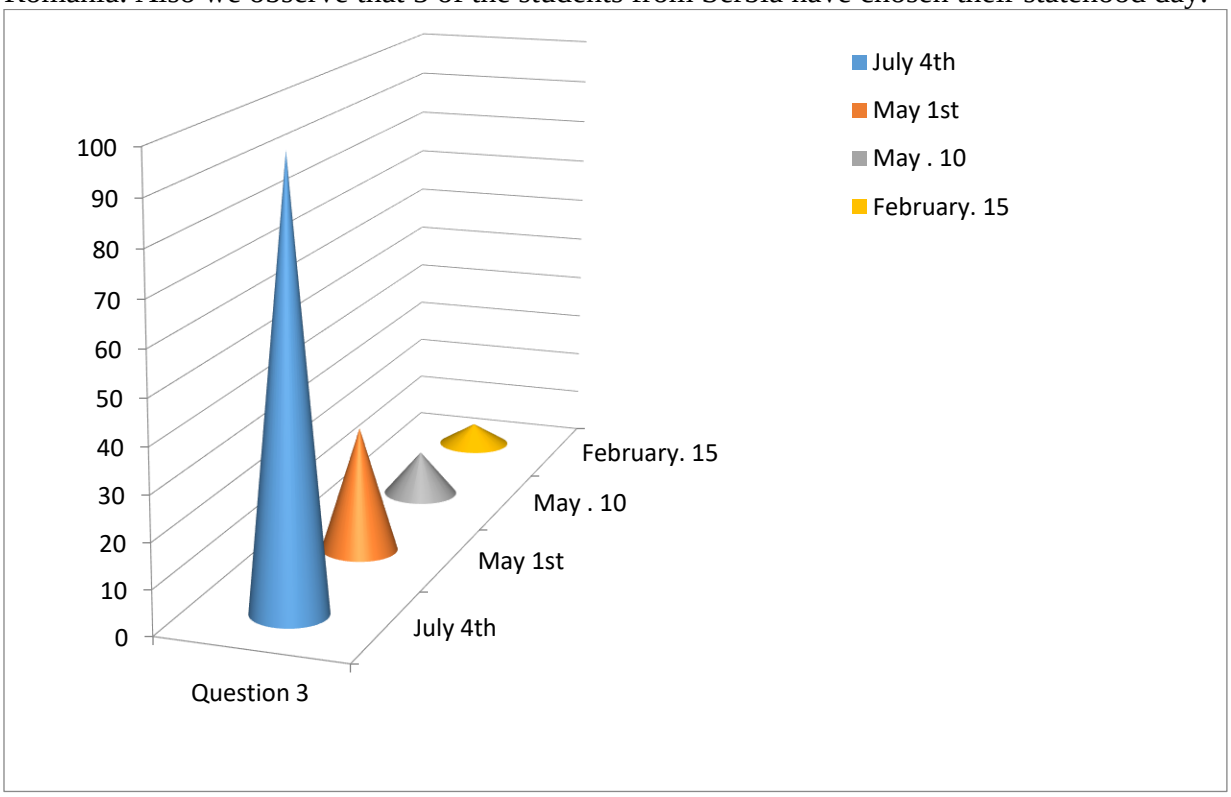
We can observe that their first choice when ask about a holyday it is in close relation with the level of media promotion of those holydays. It is also interesting that, among holydays specific to our country (or universally encountered) we have in their option holydays from abroad, more specifically from United States of America. Another interesting aspect is that, even though among the respondents we had students from Serbia, Republic of Moldova or students with different ethnic background, specific holydays of those cultures are not among their first choice.

The second question we asked was: What customs from other cultures than yours do you know? (Ce alte obiceiuri din alte culture diferite de ale dvs. cunoasteti?). 86 students picked as answer Halloween custom of trick and treat, 26 answered eating turkey, hiding eggs on Easter was picked by 11 students, 10 students said they knew about a custom in Antarctica of sending dead people on sea, and 7 students picked as first answer the circumcision.



We notice that the answers to this question also manifest an important influence from media, due to the fact that most of the answers are related with customs and traditions they saw on TV, social media, movies etc.

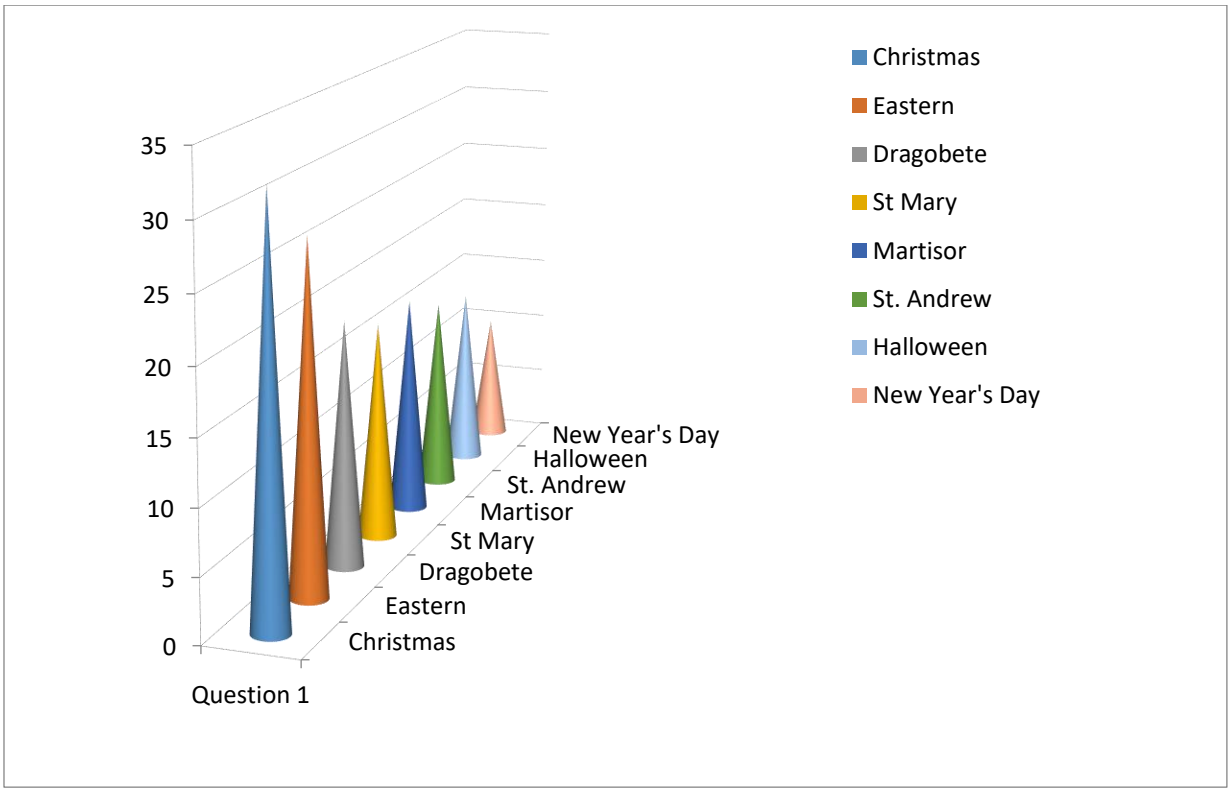
The third question we asked was: What important days do you know that marked a certain event, besides the ones related with a tradition? 97 students answerd 4th of July, may first was the option chosen by 28 students, May 10 was picked by 10 students and February 15 was the answer given by 5 students. We observe that most of them indicated the national day of the United States of America and none of them thought to the National day of Romania. Also we observe that 5 of the students from Serbia have chosen their statehood day.



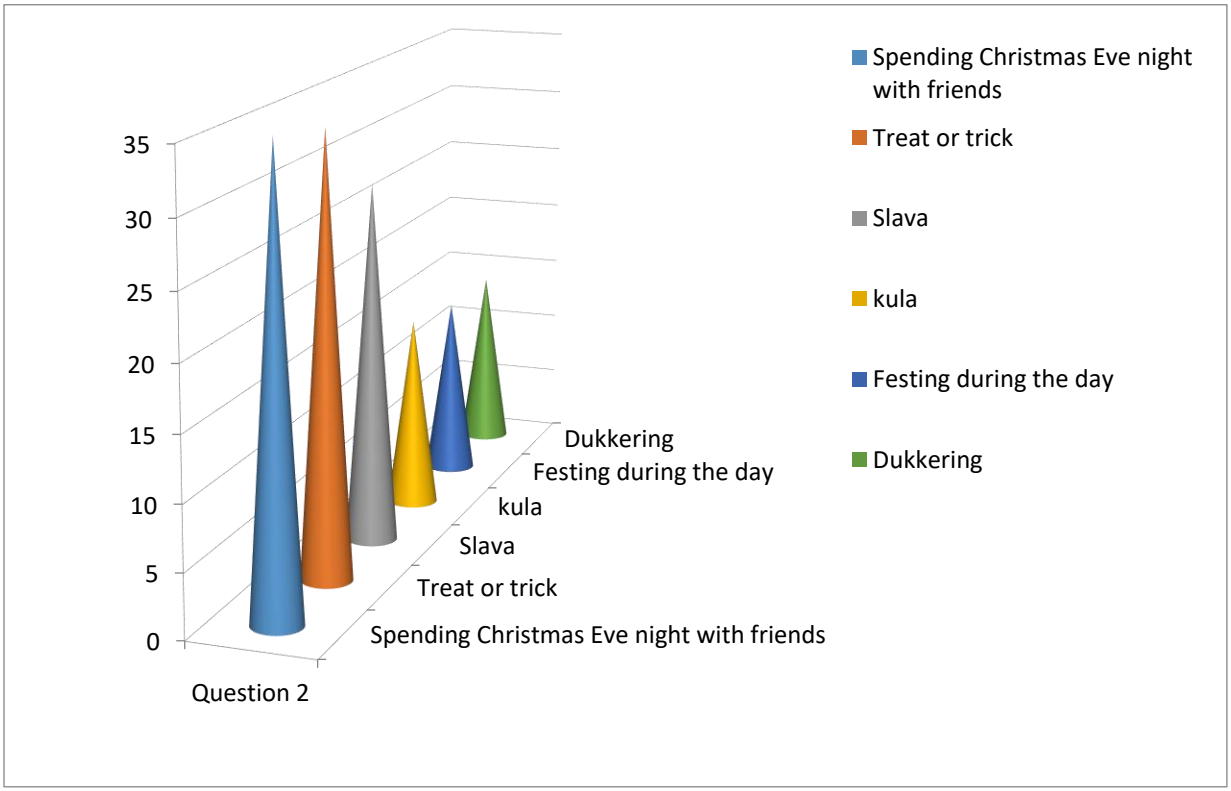
At the end of the first semester, after we explain to the students what cultures are, what are the anthropological methods of studying cultures, what defines a culture, how an individual is influenced by its own culture and what is the roll of customs, traditions in defining a person perception over the day by day reality, we've retaken the three questions.

The answers were the following:

For the first question, we observe that the answers have varied more, Romanian holydays have appeared among the answers – Dragobete has outplaced the Halloween holyday among students' preference as well as Martisor day.

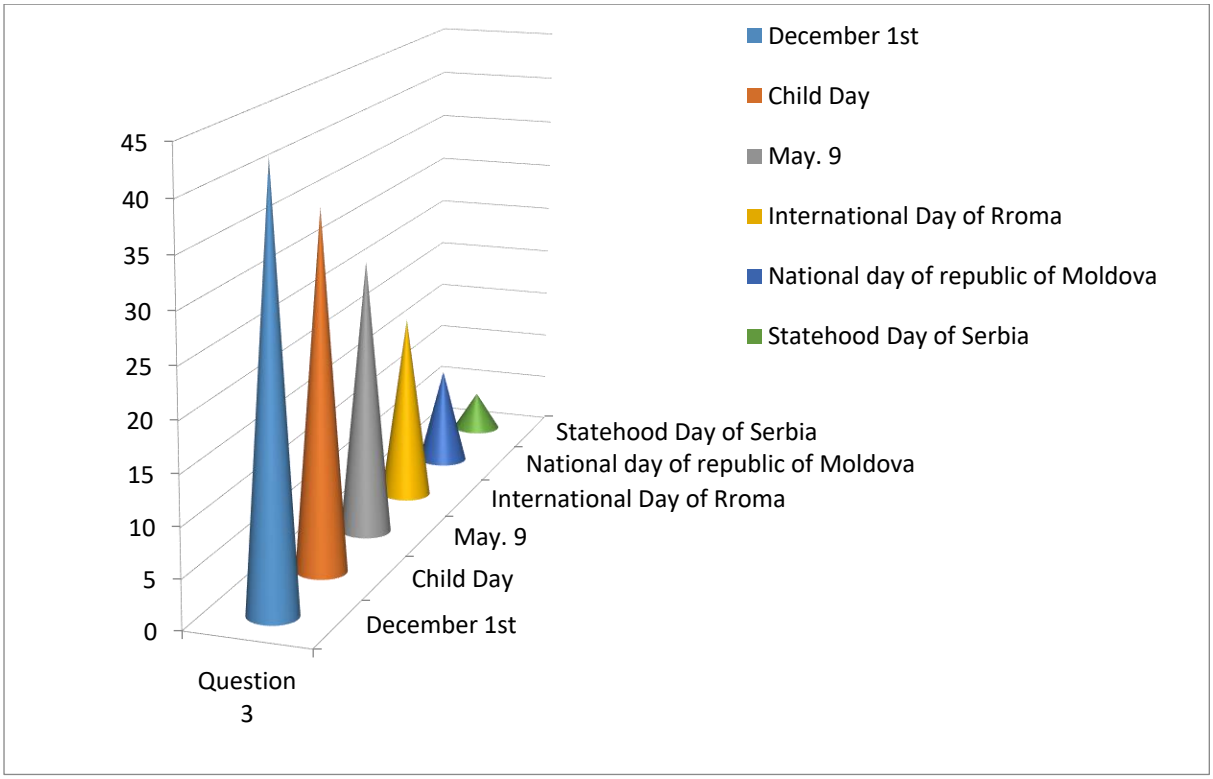


For the second question, we got the following answers:



Here we can observe some major changes in the way of perceiving other cultures. First of all it is interesting the most popular answer, spending Christmas Eve with friends, which can be explained by the fact that most of the students were from rural areas and for them to acknowledge that in the city usually people go out with friends was probably an impact factor. Also this answer acknowledges the fact that they understood that we can classified cultures through urban/rural characteristics not only in concordance with the nationality of its members. Also we observe that they acknowledge the culture of their fellow students from rroma culture, giving the fact we have 14 students that indicated as answer Dukerring custom. This can be a real bridge in communication between representatives of cultures with different ethnic background, living in the same geographical area. Also it is interesting that this question reveals the fact that the students have retained information from the class giving the fact they mentioned among their answars the kula custom of exchangeing gifts they've learned about when we talk about Malinowky and kula tradition at Trobriand trib[5].

The answers for the third question were the following:



Regarding these question, we can also observe an evolution. Probably following the seminars related to the course were they had presentations on different topics related to aspects from different cultures, including a presentation on the importance of the national days – with emphasize on Romanian National Day – the answers students have given to this question had a major change in option. Besides the December first that is the favourite answer now faces to no answer at the previous study, we also have answers that are related with the cultural background of their colleagues.

[5] Deliege, Robert, *O istorie a antropologiei. Şcoli. Autori.Teorii*, Editura Cartier, 2007, p.192-198

After applying these questionnaires we can conclude that techniques and methods of anthropology can help improving the communication and perception among people from different cultures.

BIBLIOGRAPHY

- Deliege, Robert, *O istorie a antropologiei. Şcoli. Autori.Teorii*, Editura Cartier, 2007.
- Mehedinţi, S., *Civilizaţie şi cultură. Concepte, definiţii, rezonanţe,* Bucureşti, Editura Trei, 1999.
- Radcliffe-Brown, A. R., *Structură şi funcţie în societatea primitive*, Iaşi, Polirom.
- Harris, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York, Editura Thomas Crowell.
- Geană, Gheorghiţă, *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, Bucureşti, Editura Criterion Publishing, 2005.
- Linton, Ralph, *Fundamentul cultural al personalităţii*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968.
- Marghescu Georgeta, *Introducere în antropologia culturală*, Bucureşti, Editura Fundaţiei "România de mâine", 1999.
- Panea, Nicolae, *Antropologie culturală americană.O introducere*, Craiova, Editura Universitaria, 2012.

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

THE BIBLE IN CONTEXT: FROM CREATION TO NEW CREATION

Mihai Handaric

Assist. Prof., PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad

Abstract: The author of the article "The Bible in context: from creation to new creation", examines the world seen from a dual perspective, based on the teaching of the Christian Scripture. He is attempting to explain the actual existence using the Bible as the source. The idea of dualism in creation is also found in other sacred texts. Ioan Petru Culianu in his book Gnozele dualiste ale Occidentului: Istorie şi mituri, talks at length about the dualism of the world, in the history and myths of various peoples. The author shows that there have been deviations regarding interpretation of dualism in our world. The problems of the dualism, can be solved by going to the origins: the Creation from Genesis 1-2, the Fall and its consequences (Genesis 3ff.). There are texts that support that we have two Creators of the world, in contrast to one Creator, supported by the Bible. The question of supporting one Creator, has to do with the origins of evil, which would be located in the person of the Creator. The author argues that this perspective seeks to avoid moral responsibility of man. The unique Creator is not responsible for the manifestation of evil, but it is an inferior being who chose evil at one point. The Bible calls him the Devil. The consequences of this type of dualism are also felt over the unity of the Bible. From this perspective, there is a striking contrast between the Law of the Old Testament and the New Testament Gospel. Marcion argued that the God of the Old Testament is different from the God of the New Testament. The idea was later embraced by Adolf Harnack, who appreciate Marcion. Explaining dualism in Scripture requires the presence of the two lives of which man can choose: the natural life – received by man at birth, and the spiritual life – of the Spirit. Thus we can understand the Creator's decision to give the man a second chance. It is a duality in terms of the divine supply: a new birth and a new life. From the Bible point of view, we can speak of one Creator, the existence of two principles: good and evil, which are not equally authoritative. Scripture claims that evil will finally be eradicated. In this regard we must look at two births: the natural birth and spiritual birth, and at the reality of two lives which man can experience: the natural life (the old one) and spiritual life (the new one).

1. Introducere

În acest articol vom analiza natura dală lumii din perspectiva Scripturii creştine. Va fi analizat dualismul în creaţie întâlnit şi în alte texte sacre. Vom lua în considerare cartea lui Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului: Istorie şi mituri,* care vorbeşte pe larg despre dualismul lumii în istoria şi în miturile diferitelor popoare. Vor fi semnalate anumite devieri care s-au produs în ceea ce priveşte interpretarea dualismului în lumea noastră. Vom apela la originile Creaţiei, aşa cum sunt explicate în Genesa 1-2, vom lua în calcul şi evenimentul Căderii şi consecinţele ei aşa cum este descrisă în Genesa 3 şu. Vom căuta să rezolvăm dificultăţile în ce priveşte numărul de creatori ai lumii, apelând la Biblie. În articol se va discuta relaţia dintre Creator şi prezenţa răului în lume.

Vom vedea că interpretarea greşită a dualismului are consecinţe negative asupra relaţiei dintre cele două mari secţiuni ale Bibliei: Vechiul Testament şi Noul Testament. E nevoie să evaluăm şi învăţătura lui Marcion, care face diferenţa între Dumnezeul Vechiului Testament şi Dumnezeul Noului Testament.

În ultima parte, vor fi analizate ofertele Scripturii referitoare la prezenţa a două vieţi, precum şi relaţia dintre naşterea nouă şi viaţă nouă susţinute de Biblie.

2. Dualismul în creaţionismul biblic

Scriptura creştină susţine că lumea în care trăim este caracterizată de dualitate. Scriptura vorbeşte despre prezenţa dualismului în Eden. Din Genesa 2:15, aflăm că "Domnul Dumnezeu a luat pe om şi l-a aşezat în grădina Edenului, ca s'o lucreze şi s'o păzească." Din relatarea biblică înţelegem că în Eden, omul avea două responsabilităţi: Pe de o parte omul era responsabil să lucreze grădina Eden – ceea ce înseamnă să se bucure de ea, să depună efortul de a menţine frumuseţea grădinii. În al doilea rând, omului i se cerea să păzească grădina. Expresia în original este: לִשְׁמָרָה „şi să o păzească." Verbul שָׁמַר *šāmar, are ca sensuri de bază "a păzi, a păstra, a urmări, a fi în gardă" Cuvântul sugerează ideea de protecţia unui dispozitiv de apărare militară. Este folosit cu referire la poruncile date de David oamenilor din armata lui, de a-l proteja pe Ahsalom* (1Sa_26:15; 2Sa_18:12). Sensul fizic al cuvântului este de a urmări cu grijă păzi un obiectiv militar ca în Judecători 1:24 sau în Neemia_12:25. Termenul este folosit şi cu referire la Dumnezeu. El urmăreşte cu atenţie comportamentul moral şi spiritual al omului, ca în Iov_10:14.

Înţelegem că omul avea responsabilitatea de a fi cu ochii pe grădină. În mijlocul frumuseţii şi a binecuvântărilor Edenului, era şi un pericol. În Eden era atât frumuseţe cât şi urâţenie – potenţială – care trebuia ţinută sub control ca să nu erupă.

În următoarele versete, autorul explică în ce consta acest pericol. "Gen 2:16 Domnul Dumnezeu a dat omului porunca aceasta: „Poţi să mănînci după plăcere din orice pom din grădină; Gen 2:17 dar din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mănînci, căci în ziua în care vei mînca din el, vei muri negreşit."

Mai mult, în Eden facem cunoştinţă cu doi pomi ciudaţi, plantaţi de Divinitate. Pomul vieţii şi Pomul cunoştinţei binelui şi răului. „Gen 2:9 Domnul Dumnezeu a făcut să răsară din pămînt tot felul de pomi, plăcuţi la vedere şi buni la mîncare, şi pomul vieţii în mijlocul grădinii, şi pomul cunoştinţei binelui şi răului." În Eden era deja prezent Binele şi Răul. Prin pomul cunoştinţei omul avea acces la rău. Pe de altă parte, omul avea acces la bine fără a apela la pomul cunoştinţei binelui şi răului – fără să experimenteze răul. Binele era prezent în pomul vieţii.

Primul cuplu a fost confruntat cu dimensiunea duală a moralităţii: cu binele şi cu răul.

Mai mult, Dumnezeu l-a creat pe om în două variante: parte bărbătească şi parte femeiască. În Genesa 2:18 citim că „Domnul Dumnezeu a zis: „Nu este bine ca omul sa fie singur; am sa-i fac un ajutor potrivit pentru el." Din relatarea creaţiei mai aflăm şi faptul că dintre cei doi, – femeia a ales prima dată răul, iar ulterior, şi Adam a a ales răul.

3. Dualismul în alte tradiţii religioase

Ioan Petru Culianu, în cartea sa *Gnozele dualiste ale Occidentului: Istorie şi mituri*[1], abordează problema dualismului în istoria şi în miturile diferitelor popoare ale lumii, pe

1 Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului: Istorie şi mituri,* ediţia a II-a, traducere de Tereza Culianu-Petrescul, Iaşi: Polirom, 2002, p. 13-333.

parcursul a 300 de pagini a cărţii sale. Culianu pleacă de la dualismul moral, pe care îl defineşte ca „opoziţia a două principii... unul din principii este în majoritatea cazurilor, „bun", pe când celălalt e „rău", şi în consecinţă, primul va fi răspunzător de o creaţie „bună", iar al doilea de una „rea," creaţii care vor fi obiectul alegerii, individuale sau colective, a omului."[2]

Sunt prezentate religiile care fac parte din aşa numita familie dualistă. El descoperă un impresionant număr de analogii între budism şi gnosticism. „Budismul este o religie dualistă al cărei mesaj anticosmic şi antisomatic se concentrează în cunoscuta formulă: '*sarvam duhkham sarvam anityam*'" care s-ar traduce: „totul este suferinţă, totul este neadevăr."[3]

Religia Zoroastrianistă promovează un dualism pronunţat, întâlnit în spaţiu Iranului de astăzi. Aici nu se are în vedere un dualism ce vizează opoziţia dintre spirit şi materie, sau dintre sus şi jos, cum este cazul platonicianismului, ci se discută relaţia dintre două forţe de natură spirituală şi morală, aflându-se în opoziţie. Este analizat: binele şi răul, lumina şi întunericul, sau ordinea şi dezordinea.[4]

Descoperirile Sulurilor de la Qumran,[5] au adus la lumină noi informaţii în legătură cu prezenţa dualismului în marile religii ale lumii. În una din cărţile de căpătâi ale comunităţii de la Qumran, numită „Manualul de Disciplină" care mai este numit şi „Regula comunităţii" descoperită în prima Grotă (Cave 1), şi depozitată până în anul 70 d.H.,[6] se vorbeşte despre existenţa a două Spirite pe care le-a creat Dumnezeu, numite: Prinţul Luminii şi Îngerul Tenebrelor. Dualismul împarte umanitatea în două, care contribuie la poziţionarea a două lumi, în conflict între ele. Oamenii se împart în fiii care merg pe calea luminii, şi cei răi, care merg pe calea întunericului. În această religie, atât natura cât şi acţiunile umane sunt mişcate de Cele Două Spirite.

4. Probleme legate de interpretarea dualismului

Din observaţiile făcute, am înţeles că dualismul este o realitate în creaţie. Problema pe care o avem constă în interpretarea lui. Aşa cum am spus deja, dualismul îşi are leagănul în Iran – în Mesopotamia. Este vorba despre locul pe care cercetătorii presupun că a fost Grădina Edenului.[7] Nu ar fi întâmplător faptul că în această zonă comunitatea umană a dezvoltat concepţia referitoare la dualism în multiplele lui faţete: bine – rău, binecuvântare- blestem, viaţă – moarte. Primii oameni care au fost alungaţi din Eden, au transmis în tradiţia religioasă a urmaşilor realitatea dualismului în viaţă, pe care l-au experimentat personal.[8]

În continuare vom analiza cateva domenii în care s-au produs devieri în ceea ce priveşte interpretarea dualismului în lumea noastră. Vom lua în considerare interpretările legate de existenţă şi creaţie. Vom compara concepţiile diferite ale diferitelor tradiţii religioase cu concepţia Scripturii.

5. Păcatul antecedent şi păcatul originar

---

2 Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului: Istorie şi mituri, op.cit.*, p.19-20.
3 Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului: Istorie şi mituri, op.cit.*, p. 27.
4 Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului: Istorie şi mituri, op.cit.*, p. 28.
5 Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului: Istorie şi mituri, op.cit.*, p.28-29.
6 Wouter G. Werner, *The Manual of Discipline*, Leiden: L.J. Brill, 1957, p. 1-13.
7 În legătură cu diferite păreri legate de Grădina Eden, vezi cartea lui Jean Delumeau, trad. Matthew O'Connell, *History of Paradise: The Garden of Eden in Myth and Tradition*, Illinois: The Continuum Publishing Company, 2000. Există şi ipoteza mai ciudată emisă de Biserica Mormonă care contestă părerea tradiţională, localizând Grădina Eden pe continentul Nord American, undeva în statul Missourri. Vezi William C. Chappell, Garden of Eden Found!, Bloomington: Author House, 2004, p.6-10.
8 Consultă textele din Genesa 2:15-17 precum şi Genesa 3:1-24.

Ugo Bianchi a folosit terminologia „păcatul antecedent şi păcatul originar”,[9] cu scopul de a scoate în evidenţă diferenţele care există între învăţătura creştină în legătură cu dualismul, şi tradiţiile religioase care au o perspectivă diferită asupra dualismului. Din punctul lui de vedere, celelalte tradiţii susţin că decăderea prezentă a lumii se explică prin existenţa unui eveniment tragic care a s-a petrecut înainte de momentul creării omului. Acest evenimen tragic este numit „păcat antecedent”. Pe ce altă parte Biblia creştină susţine că evenimentul dezastruos este o consecinţă a libertăţii umane. Primii oameni Adam şi Eva ar fi vinovaţi de declanşarea dezastrului. Teologia creştină numeşte acest eveniment nefericit: păcatul originar.[10]

Din perspectivă biblică, interpretarea dualismului solicită o abordare corespunzătoare a teoriei păcatului originar, chiar dacă nu se exclude ideea păcatului antecedent. Deşi voalat, totuşi Biblia face referire la păcatul antecedent – care a fost comis de cineva, cândva, înainte de istoria omului, pentru care nu este vinovat omul, ci altcineva.[11]

6. Existenţa unuia sau mai mulţi Creatori

Diferenţa dintre creştinism şi celelalte tradiţii constă în faptul că Dumnezeu care a creat lumea, materială şi spirituală, nu poate fi acuzat ca vinovat pentru prezenţa păcatului antecedent în lume. Atât Vechiul cât şi Noul Testament subliniază clar faptul că există un singur Creator.

Miturile dualiste rezolvă diferit dualismul, vorbind despre existenţa unui personaj, numit Demiurgul şarlatan,[12] care este duşmanul Creatorului. El este considerat vinovat pentru încercările lui nereuşite de reorganizare a lumii. Însă aceste intervenţii în creaţie, au afectat şi au degradat pentru totdeauna condiţia umană. Aceşti creatori sunt responsabili pentru o anumită parte a creaţiei. În felul acesta Creatorul bun nu este vinovat de păcatul antecedent.

În cele mai importante Zece Porunci, cunoscute sub numele de Decalog, Creatorul se identifică pe Sine, şi porunceşte în prima poruncă, păstrarea acestei învăţături legată de unicitatea Creatorului. „Atunci Dumnezeu a rostit toate aceste cuvinte, şi a zis: „Eu sînt Domnul, Dumnezeul tău, care te-a scos din ţara Egiptului, din casa robiei. Să nu ai alţi dumnezei afară de Mine.[13]

Primele versete pe care evreii îi puneau pe copiii lor să le memoreze, începeau cu afirmaţia referitoare la faptul că *Dumnezeu este Unul*. „Ascultă, Israele! Domnul, Dumnezeul nostru, este singurul Domn יהוה אחד. Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu toată puterea ta.”[14] Termenul אחד *’eḥāḏ este numeralul ordinal din limba ebraică, şi se traduce prin „unul, primul, acelaşi”.* Pasajul din Deuteronom 6:4-9 este cunoscut şi sub numele de *Shema Israel*, care conţine cea mai mare poruncă pentru poporul evreu.[15]

Isus confirmă acest lucru în Noul Testament, când este întrebat de cineva în legătură

---

9 Vezi Ugo Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden: E.J. Brill, 1978, p. 31-39.
10 Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului: Istorie şi mituri, op.cit.*, p. 25.
11 În legătură cu pasaje biblice ca cel din Ezechiel 28:11-19, care face referire la Lucifer consultă Hector M. Patmore, *Adam, Satan, and the King of Tyre: The Interpretation of Ezekiel 28:11-19 in Late Antiquity*, Leiden: Brill, 2014, p. 1-13.
12 Despre Demiurgul şarlatan vezi, Oişteanu Andrei, *Religie, politică şi mit. Texte despre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu*, Iaşi: Editura Polirom, 2014. Vezi şi Culianu, *op.cit.*, p. 31.
13 Exo 20:1-3.
14 Deu 6:4-5.
15 Shema era primul pasaj memorat de copiii evreilor. Pentru mai multe informaţii legate de Shema, consultă Mihai Handaric, *Tratat de istoria interpretării teologiei Vechiului Testament*, Arad: Editura Universităţii „Aurel Vlaicu” din Arad, 2009, p. 461-472.

cu această problemă. „Un învăţător al Legii, ca să-l ispitească, I-a pus întrebarea următoare: „Învăţătorule, care este cea mai mare poruncă din Lege?" Isus i-a răspuns: „Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău, şi cu tot cugetul tău." „Aceasta este cea dintîi, şi cea mai mare poruncă."[16]

Profetul Isaia face o pledoarie unică în favoarea unui singur Creator.

> Isa 45:5 Eu sînt Domnul, şi nu mai este altul, afară de Mine nu este Dumnezeu. Eu te-am încins, înainte ca tu să Mă cunoşti. Ca să se ştie, dela răsăritul soarelui pînă la apusul soarelui, că afară de Mine nu este Dumnezeu: Eu sînt Domnul, şi nu este altul.Eu întocmesc lumina, şi fac întunerecul, Eu dau propăşirea, şi aduc restriştea, Eu, Domnul, fac toate aceste lucruri. Să picure cerurile de sus şi să ploaie norii neprihănirea! Să se deschidă pămîntul, să dea din el mîntuirea, şi să iasă totodată din el izbăvirea! Eu, Domnul, fac aceste lucruri." „Vai de cine se ceartă cu Făcătorul său! -Un ciob dintre cioburile pămîntului! -Oare lutul zice el celui ce-l făţuieşte: „Ce faci?" Şi lucrarea ta zice ea despre tine: „El n'are mîni?" Vai de cine zice tatălui său: „Pentru ce m'ai născut?" Şi mamei sale: „Pentru ce m'ai făcut?"... Eu am făcut pămîntul, şi am făcut pe om pe el; Eu cu mînile Mele am întins cerurile, şi am aşezat toată oştirea lor... Aşa vorbeşte Domnul: „Cîştigurile Egiptului şi negoţul Etiopiei şi ale Sabeenilor, oameni de statură înaltă, vor trece la tine şi vor fi ale tale. Popoarele acestea vor merge după tine, vor trece înlănţuite, se vor închina înaintea ta, şi-ţi vor zice rugîndu-te: „Numai la tine se află Dumnezeu, şi nu este alt Dumnezeu afară de El." Dar Tu eşti un Dumnezeu care Te ascunzi, Tu, Dumnezeul lui Israel, Mîntuitorule! Toţi sînt ruşinaţi şi uluiţi, toţi pleacă plini de ocară, făuritorii idolilor. Dar Israel va fi mîntuit de Domnul, cu o mîntuire vecinică. Voi nu veţi fi nici ruşinaţi, nici înfruntaţi, în veci. Căci aşa vorbeşte Domnul, Făcătorul cerurilor, singurul Dumnezeu, care a întocmit pămîntul, l-a făcut şi l-a întărit, l-a făcut nu ca să fie pustiu, ci l-a întocmit ca să fie locuit-:„Eu sînt Domnul, şi nu este altul!... Spuneţi-le, şi aduceţi-i încoace, ca să se sfătuiască unii cu alţii! Cine a proorocit aceste lucruri dela început, şi le-a vestit de mult? Oare nu Eu, Domnul? Nu este alt Dumnezeu decît Mine, Eu sunt singurul Dumnezeu drept şi mîntuitor, alt Dumnezeu afară de Mine nu este. Întoarceţi-vă la Mine, şi veţi fi mîntuiţi toţi ceice sînteţi la marginile pămîntului! Căci Eu sînt Dumnezeu, şi nu altul.[17]

Din perspectivă biblică, păcatul originar trebuie înţeles, interpretând creaţia ca o monadă. Dualismul nu se explică prin existenţa a doi Creatori: unul bun şi unul rău. Scriptura susţine că în evoluţia lumii, o fiinţă sau mai multe, care nu se identifică cu Creatorul, au comis acel act dezastruos, şi în consecinţă sunt vinovate de Răul care a apărut în lume. În acest caz Creatorul nu este vinovat de Răul existent, chiar dacă El a permis ca el să apară în lume.[18]

O posibilă explicaţie în a susţine originea răului în persoana Creatorului, ar fi dorinţa de a evita responsabilitatea morală.[19] Prezenţa Răului în lume trebuie interpretată ca opera Unicului Creator, care însă, nu este responsabil de declanşarea lui. Biblia susţine că autorul răului nu este o fiinţă comparabilă cu Creatorul ci una inferioară, care a ales răul la un moment dat. Scriptura îl prezintă pe Creator ca fiind suveran absolut, prin contrast cu alţi concurenţi la putere – idolii. Psalmistul afirmă:

> Pentruce că zică neamurile: „Unde este Dumnezeul lor?" Dumnezeul nostru este în cer, El face tot ce vrea. Idolii lor sînt argint şi aur, făcuţi de mîni omeneşti. Au gură, dar nu vorbesc, au ochi, dar nu văd, au urechi, dar n'aud, au nas, dar nu miroase, au mîni, dar nu pipăie, picioare, dar nu merg; nu scot niciun sunet din gîtlejul lor. Ca ei sînt cei ce-i fac; toţi cei ce se încred în ei. Israele, încrede-te în Domnul! El este ajutorul şi scutul lor.[20]

---

16 Mat 22:35-38.
17 Isaia 45:5-22.
18 Consultă în acest sens Walter A. Elwell ed., Evangelical Dictionary of Theology, Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2001, p. 1186. Vezi şi John Portmann, When Bad Things Happen to Other People, New York: Routledge, 2000, p. 147.
19 Bruce N. Waller , *Against Moral Responsibility*, Cambridge, MIT Press, 2011, p. 1-57.
20 Vezi Psalmul 115:2-9.

7. Influenţa dualismului asupra unităţii Scripturii Creştine

În continuare vom arăta că o interpretare diferită a dualismului influenţează interpretarea relaţiei dintre Vechiul şi Noul Testament. În istoria Bisericii, Marcion[21] este promotorul ideii, că Dumnezeul Vechiului Testament este diferit de Dumnezeul Noului Testament. În opinia lui VT include mituri gnostice, care au în centru Demiurgul egoist şi răzbunător.[22] În primul canon al Noului Testament, cunoscut în istorie, Marcion aşează în canonul propus de el, Epistola lui Pavel către Galateni, imediat după Evanghelia după Luca, singura evanghelie acceptată de el, pentru că Galateni vorbeşte despre opoziţia dintre Legea Vechiului Testament şi Evanghelie.[23] Din punctul lui de vedere, Pavel a fost principalul recipient al revelaţiei Noului Testament, în urma teofaniei de pe drumul Damascului. Din punctul lui de vedere Evangheliile au fost compromise de către evrei, pentru că includ un amestec de iudaism şi creştinism.[24]

Această idee a fost îmbrăţişată, mult mai târziu, după o mie şapte sute de ani – prin secolul XIX d.C., de către cunoscutul teolog Adolf Harnack, care susţinea că Marcion ar trebui aşezat în galeria reformatorilor creştinismului, pe acelaşi nivel cu Martin Luther.[25] De aceea Harnack regreta că Luther nu a scos tot Vechiul Testament din Scriptura creştină.[26]

În interpretarea holistică a Bibliei, cele două secţiuni: Legea şi Evanghelia nu trebuie privite ca fiind în opoziţie, ci ca descriind două situaţii pe care omul le experimentează: vinovăţia lui faţă de cerinţele divine – Legea, şi îndurarea Creatorului care găseşte o soluţie pentru a salva omul din tragedia în care se afla datorită căderii - Evanghelia.[27]

8. Viaţa firească şi viaţa spirituală – de la creaţie la noua creaţie

Scriptura susţine că datorită răului care a pătruns în lume, Creatorul intenţionează să distrugă actuala creaţie şi să aducă în loc o nouă creaţie. Acest lucru este explicat clar atât în Vechiul cât şi în Noul Testament.

Profetul Hagai, transmite mesajul divin: „Căci aşa vorbeşte Domnul oştirilor:

> Încă puţină vreme, şi voi clătina încă odată cerurile şi pământul, marea şi ucatul; voi clătina toate neamurile; comorile tuturor neamurilor vor veni, şi voi umplea de slavă Casa aceasta, zice Domnul oştirilor”... „Vorbeşte lui Zorobabel, dregătorul lui Iuda, şi spune: „Voi clătina cerurile şi pământul;... voi răsturna scaunul de domnie al împărăţiilor, voi nimici puterea împărăţiilor neamurilor, voi răsturna şi carăle de război şi pe ceice se suie în ele; caii şi călăreţii lor vor fi trîntiţi la pământ, şi unul va peri ucis de sabia altuia.[28]

---

21 Consultă Saint Justin (Martyr), trans. Leslie William Barnard, *The First and Second Apologies, New Jersey: Paulist Press, 1997, care vorbeşte pe larg despre Marcion. Vezi in special p. 138, referitoare la Dumnezeu în Vechiul şi Noul Testament.* Vezi de asemenea Quintus Tertulian, *Against Marcion,* un tratat polemic care se întinde pe cinci volume, scrise într-un interval de mai mulţi ani.
22 Despre diferenţa între Vechiul şi Noul Testament, vezi Robert Smith Wilson, *Marcion: A Study of a Second Century Heretic*, London: James Clarke Company Limited Press, 1933, p. 179-180.
23 Galateni 1:6.
24 Robert Smith Wilson, *Marcion: A Study of a Second Century Heretic*, *op.cit.*, p. 167.
25 Vezi Matthew Feldman, Marius Turda, Tudor Georgescu , Clerical Fascism in Interwar Europe, London: Routhledge, 2008, p.110,
26 Gary Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, John Wiley &Sons: Chichester, 2012, p. 331.
27 Stephen R. C. Nichols, Jonathan Edwards's Bible: *The Relationship of the Old and New Testaments*, Eugene: Pickwick Publication, 2013, p. 14.
28 Hagai 2:6-7; 21-22.

În Isaia ideea înlocuirii actualei creaţii cu una nouă este mai explicită. Yahweh afirmă:

> Căci iată, Eu fac ceruri noi şi un pământ nou; aşa că nimeni nu-şi va mai aduce aminte de lucrurile trecute, şi nimănui nu-i vor mai veni în minte. Ci vă veţi bucura şi vă veţi veseli, pe vecie, pentru cele ce voi face. Căci voi preface Ierusalimul în veselie, şi pe poporul lui în bucurie... Căci după cum cerurile cele noi, şi pământul cel nou, pe cari le voi face, vor dăinui înaintea Mea-zice Domnul-aşa va dăinui şi sămînţa voastră şi numele vostru.[29]

În Noul Testament, Petru reia această idee a înlocuirii prezentei creaţii cu una nouă.[30]

> Ziua Domnului însă va veni ca un hoţ. În ziua aceea, cerurile vor trece cu troznet, trupurile cereşti se vor topi de mare căldură, şi pământul, cu tot ce este pe el, va arde.Deci, fiindcă toate aceste lucruri au să se strice, ce fel de oameni ar trebui să fiţi voi, printr'o purtare sfîntă şi evlavioasă, aşteptînd şi grăbind venirea zilei lui Dumnezeu, în care cerurile aprinse vor pieri, şi trupurile cereşti se vor topi de căldura focului? Dar noi, după făgăduinţa Lui, aşteptăm ceruri noi şi un pământ nou, în care va locui neprihănirea.De aceea, prea iubiţilor, fiindcă aşteptaţi aceste lucruri, siliţi-vă să fiţi găsiţi înaintea Lui fără prihană, fără vină, şi în pace.[31]

Din perspectivă biblică, dualismul se referă de asemenea la două vieţi pentru care omul poate opta: viaţa veche – firească obţinută la naştere, şi viaţa nouă - spirituală – oferită de Divinitate, ca rezultat al înnoirii creaţiei. Scriptura susţine că pentru a moşteni noua creaţie omul are în mod obligatoriu nevoie de naşterea din nou.

Domnul Hristos formulează această condiţie în dialogul pe care îl are cu unul din cei mai educaţi oameni ai vremii sale – Nicodim. “Drept răspuns, Isus i-a zis: „Adevărat, adevărat îţi spun că, dacă un om nu se naşte din nou, nu poate vedea Împărăţia lui Dumnezeu.”[32] Dificultatea înţelegerii acestei realităţi este demonstrată de reacţia lui Nicodim la auzul acestei afirmaţii. “Nicodim I-a zis: „Cum se poate naşte un om bătrîn? Poate el să intre a doua oară în pîntecele maicii sale, şi să se nască?”[33]

Acelaşi Ioan afirmă în prologul Evangheliei sale că Hristos va oferi „tuturor celor ce L-au primit, adică celorce cred în Numele Lui, … dreptul să se facă copii ai lui Dumnezeu ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι; născuţi nu din sînge, nici din voia firii lor, nici din voia vreunui om, ci din Dumnezeu ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.”[34]

Apostolul Pavel afirmă că, în cazul omului, această nouă creaţie începe încă de pe acum.
2Co 5:17 Căci, dacă este cineva în Hristos, este o făptură (καινὴ κτίσις - zidire) nouă. Cele vechi s'au dus: iată că toate lucrurile s'au făcut noi γέγονεν καινά.” Termenul *kainós* se înseamnă a deveni nou din punct de vedere calitativ – a deveni o nouă creaţie *ktísis* . [35]

9. Concluzie

În acest articol am analizat lumea din perspectivă dală, pe baza învăţăturii Scripturii creştine. Am explicat Creaţia prezentă, folosind Biblia ca sursă. Am înţeles că ideea

29 Isaia 66:17-18,22.
30 Consultă Richard Middleton, A New Heaven and a New Earth: Reclaiming Biblical Eschatology, Baker Publishing Group, 2014.
31 Vezi 2 Petru 3:10-14.
32 Ioan 3:3.
33 Ioan 3:4.
34 Ioan 1:12-13.
35 Herbert McCabe, The New Creation, London: Continuum International Publishing Book, 2010, p. 38-40.

dualismului în creaţie o întâlnim şi în alte texte sacre. Ioan Petru Culianu, în cartea sa *Gnozele dualiste ale Occidentului: Istorie şi mituri,* vorbeşte pe larg despre dualismul lumii în istoria şi în miturile diferitelor popoare.

Concluzia la care am ajuns a fost că s-au produs devieri în ceea ce priveşte interpretarea dualismului în lumea noastră. Problemele dualismului, trebuie rezolvate mergând la origini: la Creaţia din Genesa 1-2, Căderea şi consecinţele ei (Genesa 3 şu). Există texte care susţin că avem doi Creatori ai lumii prin contrast cu un Creator, susţinut de Biblie. Dificultatea celor care susţin un singur Creator, are de a face cu originea răului, ce ar fi localizat, în persoana Creatorului.

Am susţinut că această perspectivă urmăreşte evitarea responsabilităţii morale a omului. Unicul Creator nu este responsabil de manifestarea răului, ci este vorba despre o fiinţă inferioară, care a ales răul la un moment dat, numită de Biblie: Diavolul.

Consecinţele acestui tip de dualism se resimt şi în interpretarea Bibliei. Din perspectiva lor, există un contrast izbitor între Legea din Vechiul Testament şi Evanghelia din Noul Testament. Am văzut că din punctul de vedere al lui Marcion, Dumnezeul VT este diferit de Dumnezeul Noului Testament. Ideea a fost îmbrăţişată mai târziu de Adolf Harnack, care îl aprecia pe Marcion. Explicarea dualismului în Scriptură presupune prezenţa a două vieţi pentru care omul poate opta: viaţa firească – specifică fiecărei fiinţe umane la naştere, şi viaţa spirituală – pe care o dă Duhul. În felul acesta putem înţelege decizia Creatorului de a da omului o a doua şansă. Este vorba despre o dualitate în ceea ce priveşte şi oferta divină: o naştere nouă şi o viaţă nouă.

Din perspectiva Bibliei, putem vorbi despre existenţa unui singur Creator, de existenţa a două principii: Binele şi Răul, care nu au forţă egală. Scriptura susţine că în final răul va fi eradicat. În acest sens trebuie să privim cele două naşteri: naşterea firească şi naşterea spirituală, precum şi realitatea a două vieţi pe care omul le poate experimenta: viaţa firească (viaţa veche) şi viaţa spirituală (viaţa nouă).

BIBLIOGRAPHY

Bianchi, Ugo, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden: E.J. Brill, 1978.

Chappell, William C., Garden of Eden Found!, Bloomington: Author House, 2004.

Culianu, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale Occidentului: Istorie şi mituri,* ediţia a II-a, traducere de Tereza Culianu- Petrescul, Iaşi: Polirom, 2002.

Delumeau, Jean, trad. Matthew O'Connell, *History of Paradise: The Garden of Eden in Myth and Tradition*, Illinois: The Continuum Publishing Company, 2000.

Saint Justin (Martyr), trans. Leslie William Barnard, *The First and Second Apologies, New Jersey: Paulist Press, 1997.*

Feldman, Matthew, Marius Turda, Tudor Georgescu , Clerical Fascism in Interwar Europe, London: Routhledge, 2008.

Gary Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern*

Theology, John Wiley &Sons: Chichester, 2012

Handaric, Mihai, *Tratat de istoria interpretării teologiei Vechiului Testament*, Arad: Editura Universităţii „Aurel Vlaicu" din Arad, 2009

Hector M. Patmore, *Adam, Satan, and the King of Tyre: The Interpretation of Ezekiel 28:11-19 in Late Antiquity*, Leiden: Brill, 2014.

Oișteanu, Andrei, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu,* Iaşi: Editura Polirom, 2014.

McCabe, Herbert, *The New Creation*, London: Continuum International Publishing Book, 2010.

Middleton, Richard, *A New Heaven and a New Earth: Reclaiming Biblical Eschatology*, Baker Publishing Group, 2014.

Nichols, Stephen R. C., Jonathan Edwards's Bible: *The Relationship of the Old and New Testaments*, Eugene: Pickwick Publication, 2013

Portmann, John , When Bad Things Happen to Other People, New York: Routledge, 2000

Waller, Bruce N., *Against Moral Responsibility*, Cambridge, MIT Press, 2011

Werner, Wouter G., *The Manual of Discipline*, Leiden: L.J. Brill, 1957.

Wilson, Robert Smith, *Marcion: A Study of a Second Century Heretic*, London: James Clarke Company Limited Press, 1933

ABOUT THE POLICAL AND SOCIAL SITUATION FROM ROMAN DACIA

Ștefan Lifa

Assist. Prof., PhD, West University of Timișoara

Abstract: After the year 106, a large part of Dacia was conquered by the Romans. Local customs were applied only to local communities and did not contravene the classical Roman law (Publius Mucius Scaevola, Porculus, Masurius Sabinus, Aemilius Papinianus, Domitius Ulpianus).

The study analyzed the situation of different categories of inhabitants. First of all there were described the roman citizens and the colonists. The majority of the free people was comprised by dediticii (new information were discovered in „Tabula banasitana"). We showed in what situations they could benefit from "Jus Gentium". We made reference to "Junia Law".

About property we presented a number of aspects of Roman law (Gaius). There are in this sense some findings which support our words.

Other issues presented were related to the trial procedure and other things that regulated aspects of social life.

We have presented the changes of mentality in the Empire, for example, the transition from " the model of the Roman citizen" to "the Roman human" before the Edict of 212.

The study broadly described characteristics of cities in Roman Dacia and the other European provinces of the Empire.

Keywords: legal norms, Roman Dacia, Roman citizens, pilgrims Roman Empire

Dreptul roman poate fi considerat cel mai important aport adus de Roma pentru civilizaţia universală,a Europei în special. El privea bunurile, persoanele şi acţiunile.

Dreptul public cuprindea normele administrative şi penale, iar dreptul privat reglementa relaţiile individului cu comunitatea şi restul problemelor ce decurgeau din acestea . Ultimul nu se mai aplică astăzi. Aşa cum am mai menţionat , principalul izvor al normelor a fost obiceiul. Normele juridice au fost strânse în diverse coduri de legi. Cum este şi firesc , şi pentru Dacia romană îi considerăm importanţi pe juriştii clasici ,cum ar fi :Publius Mucius

Scaevola, Proculus(şcoala proculiană) , Masurius Sabinus (şcoala sabiniană) Aemilius Papinianus,Domitius Ultpianus[1] .

Pentru dreptul privat poate fi cititat Gaius ,autor al manualului Institutiones şi a altor scrieri (secolul al IV-lea),care constituie cele mai importante izvoare în acest sens[2]. Amconsiderat correct a-I aminti în treacăt pe aceşti reprezentanţi ai dreptului classic roman ,având în vedere influenţa lor în perioada care va urma şi de care ne vom ocupa mai mult;influenţă direct în Imperiul Roman Bizantin şi Bizantin şi la nordul Dunării.

Dreptul roman a constituit sursa normelor juridice adoptate de celălalte popoare europene , deşi a întâmpinat rezistenţă din partea obiceiurilor barbare ,mai ales în spaţiile locuite de germanici[3] . Asupra acestui lucru vom reveni mai târziu pe parcursul lucrării noastre.

În timpul stăpâniri romane vechile cutume locale au continuat să fie aplicate în cazul obligaţiuinilor din cadrul comunităţilor teriotoriale . Nu putem cunoaşte limitele pe care guvernatorul, judecător supreme,le-a fixat cutumelor locale –probabil că acestea nu trebuiau să contravină dreptului roman.

Dacia romană , noua provincie imperial îngloba, după datele furnizate de Ptolemeu , Transilvania,Banatul,Oltenia,vestul Munteniei şi o parte din Moldova de sud.Influenţa civilizaţiei romane,însă ,s-a făcut simţită şi dincolo de graniţele provinciei ,provincie a cărei exploatare economic s-a întreprins pe baza noilor forme de organizare specific Imperiului. După organizarea sub această formă tipică ,principiile dreptului roman vor fi aplicate locuitorilor în mod diferit ,după statutul lor juridic.

Cetăţenii romani ,colonişti[4] în Dacia, aveau aceleaşi drepturi civile şi politice ca şi cei de la Roma.Dor dreptul de propietate imobiliară era inferior celui din metropolă, cu exceţia teritorilui oraş. De " ius italicum"se bucurau oraşele:Sarmisegetusa,Apullum,Potaissa,Napoca,Dierna.De dreptul latin beneficiau locuitorii cu situaţie material deosibită, asemenea celor din oraşele latine "oppida".

Marea majoritate a populaţiei libere din Dacia era reprezentată de peregrini formaţi din două categorii:peregrine authtoni şi dediticii.Primii erau locuitorii oraşelor care continuau să existe din punct de vedere politic şi care,după cucerirea romană,puteau să-şi exercite drepturile în conformitate cu obiceiul pământului .

Dediticii erau peregrine ale căror oraşe dispăruseră sau au capitulat fiind cucerite de romani[5]. Ei aveau o libertate redusă şi s-a crezut mult timp că au fost excluşi de la primirea cetăţeniei romane , ipoteză ce arputea fi înfirmată de o deacoperire epigrafică ulterioară- "tabula banasitana".Din păcate ,informaţiile referitoare la Constitutio Antoniana sunt prea puţine. Ele apar doar laUlpia-Digestae,1,5,17;apoi în Historia romana , 77,9,5;la Ion Iustinian –Novellae ,78,5. O versiune greacă a decretului este incompletaă în acest sens.

Dediticii erau însă destul de puţini ca număr .Spre deosebire de ei,în raporturile care interveneau cu romanii peregrinii authtoni puteau recurge la "ius gentium".Edictul împăratului Caracalla a schimbat situaţia din punct de vedere juridic şi demsde remarcat ar mai fi faptul ca dediticii sunt pemeniţi şi în continuare până la vremea lui Iustinian. Sclaviii eliberaţi fără forme prevăzute de dreptul civil au fostasimilaţi (conform legii Junia)cu colonişti latini –parte pot fi şi cetăţeni indigeni deveniţi acum cetăţeni romani.

---

[1] *Enciclopedia civilizaţiei romane* (sub redacţia lui D.Tudor),Bucureşti,1982,p.411
[2] Informaţii mai cuprinzătoare în Gaius ,*Instituţiile*,Bucureşti.1982
[3] O.Drumba,*Istoria culturii şi civilizaţiei* ,vol.II,Bucureşti,1990,p.70-71
[4] E.Cizek,Mentalităţii bşi instituţii politice romane,Bucureşti,1998,p.52
[5] V.Hanga *Les institutions du droit cotumiar romain* ,Bucureşti,1988,p.20

Bineînţeles că cetăţenii romani din Dacia beneficiau de normele dreptului roman. Categoria latinilor avea statului ei propriu ,iar peregrinii beneficiau de nromele judicare authtnone cutumiare în măsura în care acestea nu contraveneau nomelor dreptului public roman. Este vorba de "ius gentium",aplicat în cazul raporturilor comerciale cu romanii. Dobândirea propietăţii de către peregrini se făcea prin ocupaţie şi tradiţie – traditios (*Gaius ,41,1,3*)[6].Sclavii peregrinilor se aflau sub incidenţa dreptului roman ,iar scalvii peregrinilor se supuneau celui cutumiar.Colonii nu au fost atestaţi în documente , dar existau câteva trupe de frontier cu drept de propietate funciară, propietatea muncită în calitate de coloni militari[7].

Statutul juridic al coloniilor includea faptul că ei se puteau căsători cum doreau în calitate de oameni liberi,dar aveau în schimb obligaţii faţă de stăpânul domeniului.La sfârşitul secolului al II lea, aceste obligaţii se materializau în diverse produse şi şase zile de muncă pe an,ele însă au crescut mereu.În Pontice ,III, ,14-"lui Tuticanus"-Ovidiu scria semnificativ:" *scutit de dări sunt singur pe tărâmurile voastre /Afară de aceaia prin lege chiar scutiţi"*

În ceea ce priveşte regimul bunurilor [8] se aplicau asupra cetăţeniilor romani principiile dreptului roman doar că asupra imobilelor puteau avea propietate doar dacă pământul coloniei romane unde trăiau ar fi primit calitatea de sol roman (*ius Italicum*). Acest lucru era de la sine înţeles pentru că Dacia era o provincie imperială şi propietarul de drept era împăratul ,în timp ce ceilalţi cetăţeni nu puteau fi decât posesori ; peregrinii nu puteau fi propietari decât dacă li-se acorda *ius commercii*[9].

În fapt acesul la propietate era strict cuantificat în legea romană dar în realitate cunoaştem că guvernatorul ocrotea propietatea peregrinilor în conformitate cu *ius gentium* sau se comporta cu ei ca şi cum ar fi cetăţeni romani *ac si civis Romanus esset* . Şi la sucesiune ,prin excepţie peregrinii îi puteau moşteni pe soldaţii romani pentru că aceştia din urmă aveau o situaţie specială[10].

Revenind la dări şi obligaţii , vom prezenta mai târziu tăbliţele cerate de la Alburnus Maior. Din ele rezultă că în contracte se aplicau principiile dreptului roman indiferent între cine erau încheiate contractile[11].

În timpul lui Antoninus Pius (136-161), un document din Dobrogea romană(Moesie Inferior)pomeneşte de locuitorii statului Laicos Pirogos ,care în anul 159 au cerut guvernatorului Statilius Iuluiu Severus schimbarea regimului corvoadelor care deveniseră prea apăsătoare[12].

O inscripţie din anul 200 atestă şi formarea latifundiilor de tip roman,precum şi existenţa obştilor săteşti .Este vorba de un process de hotărnicie dintre latifundiara Messia Pudentilla şi tărani daci din Buteridava[13] .

Procedura de judecată se desfăşura în Dacia la fel ca în celelalte provincii impreiale; guvernatorul remitea cauza unui judecător, în cazuri grave primul (guvernatorul)putea aplica"ius gladii" pedeapsa capitală. Cetăţenii romani puteau face apel la Roma. Dacă infractorul era un notabil neroman se aplica "ex principalibus" iar pedeapsa capitală nu putea

---

[6] *Ibidem,p.23*
[7] Vezi şi *Istoria dreptului românesc*(sub redacţia lui I.Ceterchi),vol.I,p.105
[8] *Istoria românilor* (Academia Română Tratat vol.II,p.221);M.Cary,H.H.Sculard *Istoria Romei până la domnia lui Constantin*,Bucureşti,2008,p.544 şi urm.
[9] *Istoria românilor*,vol.II….p.221
[10] *Ibidem*,p.221
[11] *Ibidem*
[12] C.I.L;III,,1,147cf.Isidore,*Origines*,IX,4
[13] V.Hanga,*Les institutions du droit cutumiar romain*,Bucureşti,1988,p.20

fi pronunţată decât de împărat. Litigiile obişnuite dintre membrii comunităţilor autohtone erau rezolvate pe baza cutumelor[14],a obiceiului pământului , existent şi înainte stăpânirii romane.

În caz de delict comis de romani contra peregrinilor sau invers,instanţele de judecată acordau ad-hoc calitatea de cetăţean roman populaţiei autohtone. Pentru raporturile între peregrini funcţionau cutumele locale,în măsura în care nu contraziceau normele fumdamentale romane[15].

Pentru a avea o idea mai precisă asupra vieţii sociale din Dacia romană sunt importante tabilţele cerate "tabulae ceratae" descoperite la Alburnus Maior şi folosite "ad probatorium". Este vorba de 25 de astfel de tabliţe scrise cu caractere romane,într-o latină cu numeroase elemente vulgare . Patru dintre ele sunt contracte de vânzare-cumpărare privind scalvi şi immobile , trei se refereau la unelte şi forţa de muncă etc.[16]. Ele mai conţin o serie de contracte , una se referă la dizolvarea unui colegiu funerar rămas doar cu 17 membri , alta spre exemplu ,reprezintă o listă a sumelor de bani cheltuite cu ocazia unui banchet ş.a.m.d.Au fost ascunse propabil în timpul războaielor macroromanice sau cu prilejul unor tulburari sociale , iar studierea lor oferă o imagine corectă a vieţii sociale din Dacia romană.

Tăbliţele cerate demonstrează , de asemenea că se ionvocau principiile dreptului roman clasic , dar că erau folosite ceea ce am numi princiiiple dreptului roman vulgar (mai ales în relaţiile patron-funcţionar, preţ de vânzare-cumpărare-preţ de cumpărare etc.).

Obştile teritoriale şi o anumită organizare a lor nu erau necunoscute în statul geto-dac. Cu precădere însă în perioada stăpânirii romane s-au pus bazele unor instituţii şi ale dreptului cutumiar –obiceiul pământului care, maiapoi , şi sub influenţa Imperiului Roman de Răsărit – Bizantin , aveau să dăinuie până foarte târziu de-a lungul secolelor.

În Imperiu existau două feluri de impozite directe *tributum captitis* şi *tributim soli* ,cetăţenii romani ai oraşelor care se bucurau de dreptul italic erau scutiţi de aceste două impozite (impozitul personal şi cel pe pământ).Potrivit luiUlpianus (*decensibus* în *Digesta*,L,15,1,8-9) colonii de dreptnitalic în Dacia erau :Dierna (improbabil) ,Ulpia Traiana Sarmisegetusa,Apulul,Napoca şi Potaissa[17].

Cultura materială romană superioară acucerit multe teritorii înaintea armatelor romane.Limba latină s-a impus şi multe provincii au fost definitiv romanizate .Imperiul avea însă nevoie şi de alţii factori de coeziune, de ordin spiritual.

În ceea ce priveşte vacest dinurmă domeniu, este adevărat că sistemele filosofice greceşti şi romane s-au dovedit a fi superioare religiilor vechi politeiste ,dar au arătat în acelaşi timp pentru contemporanii lor şi incapacitatea raţiunii umane de a ajunge la Divinitate ,de a cuuprinde totul.

În acest sens speranţa mesianică creştină era ,de asemenea , superioară aspiraţiilor aşa-zis naţionaliste romane.Astfrel ,Vergiliu se referea la unmoment dat launconducător roman ideal ,bun fiu ce urma să i se nască lui Augustus[18]. Adeziunea la cultul imperial a fost inegală , în funcţie de diverse provincii sau timpuri;este însă cert că nimeni nu credea că „împăratul era cu adevărat zeu sau se împărtăşea din esenţa divinităţilor „[19]. Cultul imperial afuncţionat ca religie politicăcarenurăspundea aspiraţilor oamenilor ce doreau să fie mântuiţi[20].

---

[14] *Ibidem*,p.29
[15] *Ibidem*
[16] C.I.L;III,,1,147;vezi şi *Istoria dreptului românesc ,vol.I,p.67*
[17] A.Husar *Din istoria Daciei romane 1.Structuri de civilizaţie*,Cluj-Napoca 2002,p.49
[18] Th.Mommsen,*op cit*,vol.IV,p.92
[19] E.Cizek,*Mentalităţi şi instituţiii,p.237*
[20] *Ibidem*

În comparaţie cu această din urmă idee,speranţa învenirea unui Mesia[21],propagată de creştinism ,corespundea nevoilor şi aspiraţiilor din acea vreme.

Ideea aceasta ,precum şi sacrificiul de răscumpărare ce se afla în centrul doctrinei creştine[22],viziunea escatologică propriev,universalitatea,toate i-au hotărât superioritatea în faţa celorlalte credinţe.

De asemenea,în întreg Imperiul (ca şi în Dacia romană) momentul 212 *Constitutio Antoniana* a văzut că nu a adus nici el egalitatea deplină din punct de vedere juridic ,iar egalitarismul creştin era astfel mai bine primit.

Foarte probabil este ca,în ascensiunea sa religia creştină să fi avut în Mithras cel mai puternic adversar.Divinitatea orientală Mithras şi mithraismul s-au răspândit repede în Imperiul Roman.

Astfel, dovezi privind răspândirea acestui cult au fost descoperite în toate provinciile europene[23].

Sub influenţa zoroastrismului,Mithras era un intermediar în lupta Ahura Mazda şi Ahriman ; el a devenit curând un zeu al soarelui ,al pământului şi al morţilor.

Născut la 25 decembrie,şi Mithras asemenea altor zei misterelor ,avea în grijă sufletele,iar sacrificiul taurului la coborârea se asigura nemurirea adepţilor săi. Dacă cultul Cavalerilor Danubieni ,spre exemplu ,avea trei grade de iniţiere(berbec,soldatşi leu),cultul lui Mithras presupunea probe foarte grele şi avea şapte grade de iniţiere(corb,tăinuit,soldat,leu,persan,curier al solarelui şi tată)[24].

Faptul că ceremorniile erau strict secrete , apoi încercările grele la care erau supuşi (purificaţi) adepţii acestui cult,excluderea femeilor deci teoretic jumătate din populaţia pe care trebuia s-o curpindă în Imperiu.

Credinţele religioase din povinciile romane au suferit multiple influenţe,însă nici una nu a umplu nevoia spirituală la care am făcut referiri mai sus,în afară de creştinsimul egalitarist.Mai târziu,în secolul al IV-lea,Constantin cel Mareşi Licinus şi-au dat seama de rolul important pe care l-ar puteajuca creştinismul în păstrarea unităţii ImperiuluiRoman, ce era ameninţat din exterior ,dar şi din interior de tendinţele centrifuge ale diverselor popoare.Edictul de toleranţă dat de cei doi îl completează pe cel dat de Galerius în 311, dar erau abrogate dispoziţiile restrictive cu privire la creştini ; se ordona astfel şi restituirea lăcaşurilor de cult ,ale bunurilor confiscate ,inaugurându-se o nouă juruspprudenţă privind aceste bunuri ale bisericii[25]. Chiar şiîn cazul în care unele lăcaşuri fuseseră cumpărate de particulari,aceştia din urmă aveau să fie despăgubiţi de către stat;aceste dispoziţii au fost comunicate prin circulare(Lactanius,*De mortibus presecutorum*,48;Eusebiu din Cezareea,*Istoria ecleziastică*,X,5,1-14) în tot Imperiul. O circulară asemănătoare a fost adresată de Liciunus provinciilor din Orient şi mai ales Asia Mică dupa înfângerea lui Maximus Daia ,nefiind exclus ca acesta din urmă să fi făcut la fel înainte de a muri,tot în scopul de a câştiga sprijinul creştinilor numeroşi în părţile orientale ale Imperiului[26].

---

[21] V.Kernbach,*Biserica în involuţie* ,Bucureşti,1984,p.199*;J.M.Kitagawa,În căutarea unităţii.Istoria religioasă a omenirii,Bucureşti,1994,p.112-114*
[22] V.Kernbach,*op cit*,pag.313
[23] M.Claus ,*Der MithrasKult im Romische Reisch*,p.55-77-*cultul lui Mithras în Dacia romană*
[24] *Ibidem,p.3-9;Enciclopedia civilizaţieiromane (coord.DTudor),Bucureşti ,1982 ,p.506*
[25]N.Iorga,*Istoria vieţii bizantine,Imperiul şi civilizaţia după izvoare* ,Bucureşti,1974,p.61 şi urm.I.Barnea,O.Iliescu,*Constantin cel Mare*,Bucureşti,1982,p.37-39
[26] *Ibidem*

O serie demăsuri luate de Constantin au întărit puterea bisericii creştine :din 315 el a renunţat la riturile păgâne ,apoi a crescut autoritatea episcopilor care au dobăndit , începând din vremea lui puterea civilă : se permitea astfel eliberarea sclvilor în biserică în prezenţa acestor episcopi(316),creştinilor le sunt permise funcţii publice înalte (317) ,apoi se putea declina competenţa judecăţii civile în favoarea episcopilor (din318) ;Dies Solis (ziua Soarelui) a devenit una şi aceeaşi cu „ZiuaDomnului”,declarată zi de repaus (321),iar biserica putea moşteni prin testament averile enoriaşilor(322)şi,în sfârşit , „*Zeul Soare*”dispare de pe monede[27].

Totodată ,Constantin cel Mare a fost primul care a convocat sinoade bisericeşti (Arles,Niceea),lucru asupra căruia vom reveni.Dorim însă doar să arătăm că, începând cu epoca lui ,biserica creştină a căpătat putere în viaţa publică ,putere ce se va spori tot mai mult.

Până la un moment dat împăraţii au fost asimilaţi în mod constant cu zeii în special cu soarele, Sol(sec.III).De asemenea până în 370 şi-au păstrat şi titulatura de pontifax maximus ,cu toate că pe unele inscripţii ,deja Imperator Caesar Augusti apărea alături de Dominus noster ,dar cultul imperial (*Codex Theodosianus*,15,4,1),puternic ancorat în tradiţie ,nu a fost interzis decât în 425[28].

Încă de la sfârşitul secolului al III lea ,lumea romană începuse să se raporteze la alte sisteme de valori;pe de o altă parte supunerea faţă de ordinea socială ,sacralitatea împăratului ,fastul faţă de acesta din urmă ;în creştinismul triumfător aintrodus „harul” şi „binecuvântarea” dată de episcopi la rang de lege şi a apărut o nouă solidaritate în cadrul Imperiului[29].

Locul acestui Imperiu a fost luat de”naţiunea creştină” care, în decursul primului mileniu ,a cuprins în graniţele ei populaţiile europne saupecelecare s-au stabilit aici.

În ceea ce priveşte situaţia romanităţii de la Dunărea de Jos ,stăpânirea romană şi-a lăsat definitiv amprenta ;organizarea şi cutumele de aici au fost , de asemenea ,în mod hotărâtor influenţate de Imperiul Roman-Bizantin,care şi-a continuat existenţa până în secolul al XV-lea. La sudul Dunării şi în Peninsula Balcanică au rămas după migraţia masivă a sclavilor.

Intrate mai întâi ca frederate sau în armata romană ,populaţiile germanice şi-au adus fiecare propriile intituţii şi legiuiri.La jumătatea mileniului întâi ,situaţia existentă a impus elaborarea unor noi legi (*Edictul lui Theodoric, codul lui Euric,Breviarullui Alaric al II lea,Edictullui Rothari* etc.),în care normele juridice provinciale romane sunt un model de umat. Norma mai vechi considerăm însă că şi-au găsit expresia în unele practici juridice şi în organizarea lor politica.

BIBLIOGRAPHY

E.A.Cairns , Creştinismul de-a lungul secolelor, O istorie a Bisericii Creştine , Dallas, 1992 ;

Istoria dreptului românesc (sub redacţia lui I.Ceterchi) vol.I , Bucureşti , 1980

---

[27] *Ibidem*,p.42
[28] E.Cizek,*Mentalităţi şi instituţiii*…,p.237-238;253
[29] *Ibidem*,p.41-41

E.Cizek , Mentalităţi şi instutuţii politice romane, Bucureşti , 1998 ;

E.Cizek , Claudiu ,Bucureşti, 2000 ; O.Drimba, Istoria culturii şi civilizaţiei , vol. III, Bucureşti, 1990.

R. Florescu, Urbanizarea Daciei , în Sargeţia , XVIII-XIX, 1984-1985 ;

H.Hubert , Celţii şi civilizaţia celtică, Bucureşti, 1983 ; V. Hanga Les institutines du droit cutumiar romain, Bucureşti, 1988 ;

J.M.Kitagawa, În căutarea unităţii . Istoria religioasă a omenirii, Bucureşti, 1994 ;M. Claus, Der Mithras Kult im Roemische Reich ;

V.Kernbach, Biserica în involuţie , Bucureşti, 1984,

Th. Mommsen , Istoria romană , vol.IV, Bucureşti, 1991

C.H. Oprean , Dacia Romană şi Barbaricum, Timişoara , 1988 ; Gaius , Instituţunile, Bucureşti, 1982 ; C.I.L , III, C.I.L ,XIII ;

Enciclopedia civilizaţiei romane (sub redacţia lui D.Tudor), Bucureşti , 1982 ;

Funeraria Dacoromana, Cluj Napoca, 2003

;V. Wollmann, Monumente epigrafice şi scupturale din regiunea minieră Alburns Maior-Ampelum, în Sargeţia , XIV, 1979 ;

Istoria Franţei (coord.J.Carpentier , F. Lebrun), Institutul European , Iaşi , 2001;, etc.

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

KNOWLEDGE CONTROL - SOME CONSIDERATIONS ON THE CENSORIAL PRACTICES

Virginia Blînda

Scientific Researcher, PhD, The Institute of South-East European Studies

Abstract: Our presentation aims to be a brief analysis of the development of three censorial practices used by authorities (policymakers) to preserve the stability of their regime: ex-ante censorship, a posteriori censorship and self-censorship. From that perspective the censorship through knowledge control appears to be a changeable system, restrictive and punitive, justified by official decisions. Thus, censorship becomes a function of self-regulation in relation to the official rules designed to help ensuring the stability of a certain political regime.

Keywords: knowledge control, censorial practices, Europe, Romanian Principalities, imprintings

Justificarea introducerii oficiale a cenzurii (ecleziastice sau laice) reprezintă, în evoluţia sistemelor de control al imprimatului, un element de garantare a caracterului inofensiv al cunoaşterii (inter)mediate destinate cititorilor. Verificarea ex-ante şi interzicerea anumitor idei, texte sau curente de gândire a fost asumată de către elitele conducătoare odată cu apariţia acestora, anterior inventării tiparului, ca o strategie de reducere a riscurilor imediate sau colaterale.

Biserica s-a situat în fruntea iniţiativelor de combatere a oricărei tentative de abatere de la ceea ce a fost considerată dreapta credinţă: de exemplu, arianismul, nestorianismul sau lutheranismul au fost catalogate de Biserică drept manifestări eretice şi au declanşat intervenţii ample de combatere, pentru păstrarea credinţei şi moralei creştine.

Din perspectiva puterii laice, accesul la informaţie a impus crearea unui mecanism de supraveghere a manierei de difuzare şi receptare a ideilor, în general, şi a celor cu potenţial crescut de vulnerabilitate, în special. În acest demers evolutiv, puterea ecleziastică i-a devenit un aliat constant şi interesat de-a lungul secolelor, susţinând numeroase intervenţii atent şi tranşant justificate. Astfel, evoluţia cenzurii de la simple intervenţii la decizii instituţionalizate a cunoscut diverse forme de manifestare şi metamorfozare. Acestea pot fi asociate unui sistem de condiţionări care a presupus stabilirea unui raport de fidelitate între Putere şi "solicitant"[30]. La polul opus, sistemul sancţiunilor a amendat încălcarea regulilor şi pedepsirea tentativelor de fraudare a dispoziţiilor care garantau strategiile de consolidare a ordinii (politice sau confesionale) existente într-o anumită epocă.

Analiza noastră va urmări evoluţia a trei practici cenzoriale prin care Puterea – indiferent care va fi fost ea sau de ce natură – a încercat să conserve stabilitatea unui regim: cenzura preventivă, cenzura *a posteriori* şi autocenzura.

---

[30] Termen utilizat de Marian Petcu, *Puterea şi cultura. O istorie a cenzurii,* Iaşi, Polirom, 1999, p. 13.

În primul rând, sistemul "favorurilor"[31] specific **cenzurii preventive** a fost o formă de reglare a raportului între cerere şi ofertă în ceea ce priveşte circulaţia informaţiei (laică sau religioasă) şi a îmbrăcat forma privilegiilor propriu-zise, licenţelor, autorizaţiilor prealabile, brevetelor, cauţiunilor, etc. În cel mai important centru al producţiei de carte din Europa, Veneţia, acordarea unor privilegii absolute a fost o metodă eficientă din partea autorităţilor de a accepta şi controla deopotrivă progresul prin confirmarea "exclusivităţii". Astfel, în 1469 a fost confirmat privilegiul de tipograf, ceea ce a presupus concentrarea resurselor de imprimare din epoca respectivă sub autoritatea unor personaje demne de încredere[32]. Privilegiul de autor, care s-a manifestat prin rezervarea dreptului de a scrie despre un anumit subiect, a fost completat în timp de privilegiul de editor (dreptul exclusiv de a publica diverse categorii de texte), de librar şi cel de reprezentare a unor piese specifice genului dramatic[33].

Beneficiarii acestei categorii de avantaje erau atent selectaţi din rândul unui grup extins de aspiranţi pe baza unor criterii care ţineau cont de reputaţie, preocupări, dar şi fidelitate faţă de sistemul care trebuia protejat.

Licenţele şi brevetele atribuite editorilor, librarilor, tipografilor sau pentru reprezentaţiile teatrale sunt forme derivate ale sistemului de privilegii, care se disting prin caracterul lor numeric redus. Scopul acestei particularităţi birocratice a fost acela de a maximiza efectele controlului asupra producerii şi difuzării textelor.

Autorizaţiile (de imprimare, de funcţionare, de conformitate a unei opere, etc.) au constituit un alt instrument prin intermediul căruia autorităţile au făcut din cenzură o structură restrictivă în efortul de a ţine sub control eventualele vulnerabilităţi pentru stabilitatea vieţii politice şi religioase. Adeseori, acordarea acestor autorizaţii a fost însoţită de elemente suplimentare de constrângere cum ar fi cauţiunile (garanţii) sau taxele de timbru[34].

Toate aceste forme sub care s-a manifestat cenzura prealabilă în Europa, succesiv sau simultan, au avut drept obiectiv supravegherea directă a expresiilor de manifestare culturală care ar fi putut genera sau degenera în critici la adresa politicii oficiale. În acelaşi timp, ele au devenit, pe de o parte, componente ale unui mecanism de şantaj prin intermediul cărora decidenţii puteau modifica sau anula oricând condiţiile contractuale prin retragerea privilegiilor, licenţelor sau autorizaţiilor.

Pe de altă parte, cenzura prealabilă reprezintă o formă de negociere şi compromis în urma căreia textele au şanse mari de a fi acceptate. În fapt, niciun autor nu ar fi riscat să prezinte un text fără a şti că nu îndeplineşte toate condiţiile de a fi acceptat, uneori cu mici corecţii (tăieturi, modificări) solicitate de cenzor. Doar cărţile interzise (*index*-urile) sunt cele care nu se integrează în acest mecanism şi fac de-a lungul secolelor obiectul unei dizidenţe culturale sau ideologice cu adepţi proprii.

În măsura în care percepem şi acceptăm cenzura prealabilă drept o formă de garantare a stabilităţii unei guvernări, ea devine o practică aproape normală şi firească de păstrare a unui anumit sistem de valori (laice sau religioase).

Alain Viala afirma de altfel într-un studiu al său că o instituţie, precum aceea a cenzurii, este o practică erijată în valoare. Ea creează organisme proprii de validare a practicii şi implicit a valorii în care este conturnată[35]. Din această perspectivă, ea însăşi capătă statut

---

[31] În fapt, este vorba despre sistemul privilegiilor.
[32] Marian Petcu, *op. cit.*, pp. 13, 51.
[33] *Ibidem*, p. 13.
[34] *Ibidem*, p. 14.
[35] Alain Viala, "De la censure comme capillarité", în *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, vol. XXXVI, no 71, 2009, p. 335.

de valoare[36] pentru sistemul a cărui funcţionalitate o garantează, fără a crea dizarmonii sau disensiuni culturale majore.

Pe măsură ce ne apropiem de prima jumătate a secolului al XIX-lea cenzura preventivă devine tot mai riguroasă ca urmare a ideilor pe care Revoluţia franceză le pune în circulaţie pe întreg spaţiul european. Legislaţiile cenzoriale îşi adaptează sistematic prevederile în funcţie de ritmul difuzării şi receptării ideologiei Luminilor, în tentativa de a conserva stabilitatea unor regimuri sau "patrimonii" de privilegii.

În al doilea rând, alături de cenzura preventivă, **cenzura *a posteriori*** a constituit o altă formă de control a conţinutului cărţilor imprimate. Sistemul direct de sancţiuni, analizat de noi într-un studiu precedent[37], este completat de o manieră indirectă dar subtilă prin introducerea regulilor privind constituirea depozitului legal.

Prin intermediul acestui instrument, aparatul cenzurii putea verifica nivelul de corespondenţă între textul imprimat şi forma sa manuscrisă. Variantele manuscrise ale aceluiaşi text fac ca cenzura să funcţioneze într-o formă incompletă în condiţiile existenţei mai multor copii, care puteau fi adaptate de o manieră exponenţială în funcţie de nivelul de înţelegere a subtilităţii textului, de educaţia traducătorilor sau a copiştilor, precum şi de numărul solicitanţilor. Doar forma sa imprimată, susţine Alain Viala, face ca cenzura să fie reală şi eficientă[38].

Fenomenul ar trebui analizat însă nu doar de o manieră generală, ci şi în formele sale particulare de manifestare. Cazul practicilor din Principate Române constituie o dovadă în acest sens: la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea circulau în paralel variante tipărite şi manuscrise ale aceluiaşi text. Legislaţia modernă a cenzurii din anii '30 ai secolului al XIX-lea aşază practica depozitului legal românesc în logica analizelor referitoare la spaţiile occidentale. Depunerea unui anumit număr de exemplare dintr-un text imprimat (carte, ziar, broşuri, revistă, livret, etc.) la organismele acreditate ale sistemului cenzorial din statele europene cu o astfel de legislaţie, precum şi retragerea unora dintre ele[39], a fost în prima jumătate a secolului al XIX-lea o practică larg răspândită.

În al treilea rând, **autocenzura** a reprezentat un alt mecanism - de autoapărare şi conservare a bunelor relaţii sau privilegii în raport cu decidenţii – care a asigurat respectarea legislaţiei privind circulaţia textelor şi evitarea dizgraţiei prin aplicarea unor eventuale sancţiuni. Într-o tipologie a formelor de control a ideilor difuzate şi receptate prin intermediul textelor, ea poate fi apreciată drept maniera ideală de manifestare a cenzurii.

De exemplu, Molière[40] îşi retrage din proprie iniţiativă opera *Dom Juan* - după ce *Tartuffe* îi fusese cenzurată şi apoi autorizată cu anumite modificări -, aceasta fiind publicată într-o versiune revizuită (rescriere[41] încredinţată de văduva sa lui Thomas Corneille)[42].

Aceste practici, au creat în timp reguli de comportament specifice lumii cărţii în raporturile dintre protejaţi şi protectori, configurând astfel un anumit tip de sensibilitate istorică şi culturală.

---

[36] Ideea afirmată şi de Alain Viala, *op. cit.*, p. 335.
[37] Vezi Virginia Blînda, "Le temps des sanctions dans la culture écrite des sociétés sud-est européennes (première moitié du XIXe siècle)", în *Méleanges historiques publiés à l'occasion du XIe Congrès de l'Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen: Sofia, 31 août-4 septembre 2015*, Bucureşti, Editura Academiei Române, pp. 55-67.
[38] Alain Viala, *op. cit.*, p. 342.
[39] Marian Petcu, *op. cit.*, p. 14.
[40] Molière (1622-1673).
[41] Piesa fusese creată în 1669 şi încredinţată spre rescriere lui Thomas Corneille în 1676.
[42] Ulterior este rescrisă într-o nouă cheie *marca Molière*, cu pasaje marcate drept subversive, în Alain Viala, *op. cit.*, p.339.

Mecenatul şi dedicaţia pot fi văzute şi ele dintr-o astfel de perspectivă: apariţia unei cărţi în format tipărit este rezultatul direct al unei politici oficiale de protecţie culturală. Dedicaţia apare ca o dovadă de recunoştinţă din partea autorului sau traducătorului pentru finanţarea proiectului personal de către autorităţi (rege, împărat sau domnitorii fanarioţi în cazul Ţărilor Române, înalţi ierarhi) sau persoane influente politic şi financiar (boieri, negustori care suportă costurile de tipărire[43]). În spaţiul românesc fanariot, cele mai multe cărţi sunt dedicate Mitropolitului sau Domnitorului ca o confirmare a sprijinului de care au beneficiat din partea acestora. Evident, selecţia titlurilor era operată cu atenţie şi se încadra într-o politică oficială culturală efervescentă şi prudentă[44]. Dedicatarii aveau grijă ca gratitudinea lor să fie formulată în termeni elogioşi, măgulitori şi imbatabili. De exemplu, domnul Ţării Româneşti, Nicolae Mavrogheni[45], era asigurat în 1787 că apariţia lucrării ce îi era dedicată se încadra într-o magie contextuală a „glorioasei sale domnii", fiind rezultatul unuia" din acele evenimente minunate şi inexplicabile"[46].

În acelaşi timp, mecenatul şi dedicaţia pot fi considerate, deopotrivă, o componentă autentică a sistemului de privilegii prin intermediul căreia cel care deţine puterea creează pârghii de dependenţă în raport cu dedicatarul. Alocarea unor resurse financiare pentru proiecte culturale inovatoare şi dezirabile asigura astfel fidelitatea relaţională şi funcţională în structura acestui tip de parteneriat. Suntem în faţa unei situaţii particulare în care respectarea cutumelor devine o garanţie a menţinerii privilegiului obţinut şi implicit a prestigiului social.

O carte nu putea să apară fără sprijin financiar, de aceea alegerea titlului trebuia să se încadreze într-un anumit tip de politică editorială sau culturală (autocenzura, cenzura prealabilă). Distingem aici forme incipiente şi adaptative a ceea ce astăzi numim marketing cultural.

Câmpul de analiză al cenzurii trebuie însă bine delimitat, deoarece unghiul de receptare este strâns legat de cel din care se face observaţia fenomenului. În cazul formelor prealabile de exercitare, cenzura apare ca fiind un sistem mobil, restrictiv, cu un mare grad de instabilitate şi compromis la nivelul corpului social. În al doilea spectru de analiză, cel al practicilor *a posteriori*, cenzura are un caracter evolutiv, legitim şi punitiv. În sfârşit, în a treia ipostază, cenzura dobândeşte o funcţie de autoreglare în raport cu intervenţiile oficiale sau uzanţele epocii prin asumarea şi internalizarea lor la nivel individual.

"A permite" şi „ a controla" au stat la baza unor decizii mult mai eficiente decât „a interzice" şi "a repudia". Aceste ultime două atitudini au favorizat dezvoltarea unor rute ale clandestinităţii textelor (manuscrise sau imprimate) în toată Europa. Ele s-au dezvoltat sub forma unor reţele paralele de distribuţie a cărţii ca urmare a intervenţiilor oficiale coercitive şi restrictive care nu au lasat loc întotdeauna negocierilor sau compromisului de pe poziţii reciproc avantajoase.

Relaţia carte-cititor a creat în timp un univers propriu de compatibilităţi, sentimente, emoţii, dorinţe şi curiozităţi pe care autorităţile, uneori cu un pas în urmă, nu l-au putut

---

[43] Cornelia Papacostea-Danielopolu, Lidia Demény, *Carte şi tipar în societatea românească şi sud-est europeană (secolele XVII-XIX)*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1985, p. 188.

[44] Anumite ediţii cu un conţinut ideologic sau ştiinţific erau tipărite la Viena sau Leipzig pentru a nu trezi bănuielile Patriarhiei de la Constantinopol. Vechiul centru tipografic de la Veneţia se afla în acea perioadă sub o strictă supraveghere din partea Bisericii catolice, ceea ce determinat o adaptare a strategiilor editoriale. Cornelia Papacostea-Danielopolu, Lidia Demény, *op. cit.*, p. 187.

[45] Nicolae Mavrogheni (1786-1790).

[46] Recunoştinţa este menţionată în prefaţa unui text polemic al lui Ioan Geanet (care contesta viziunea lui Ocellus despre natura Universului), apărut la Viena în 1787, în greacă şi franceză, în Cornelia Papacostea-Danielopolu, Lidia Demény, *op. cit.*, p. 189.

controla în totalitate. Formele de cunoaştere pe care paginile textelor imprimate sau manuscrise le adăposteau cu grijă au construit propria geografie a mobilităţii, inovând regulile unui joc aparent nou, pe baza legii universale a acţiunii şi reacţiunii forţelor între elementele unui sistem dinamic.

În Principatele Române, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, concomitent cu traseele oficiale de circulaţie a textelor imprimate, se dezvoltă reţele clandestine stimulate de realităţi diverse: interdicţii legislative (cenzura), furtul de carte, contrafacerea, etc. Aceste călătorii tainice ale textelor pun în evidenţă forţa de circulaţie a ideilor dincolo de rigorile oficiale, dar şi capacitatea de explorare a unui obiect aparent lipsit de viaţă - cartea -, dar însufleţit în prezenţa cititorului său.

În linii mari, legislaţiile europene ale primei jumătăţi de secol XIX justifică instituţionalizarea cenzurii ca o formă de garantare şi conservare a unui sistem de valori – politice sau confesionale – în faţa ofensivei unei literaturi subversive. Aşa cum Statul îşi apăra supuşii săi, iar Biserica proteja credinţa creştină, tot aşa cenzura putea contribui la consolidarea stabilităţii unor regimuri politice aflate în plină confruntare cu modernitatea. În Paris, Constantinopol, Bucureşti sau Iaşi, reconfirmarea sau instituirea cenzurii prealabile în secolul al XIX-lea a avut drept scop declarat protejarea imaginii şi a demnităţii conducătorilor[47], a guvernelor, suveranilor aliaţi sau Puterilor vecine, ca urmare a intesificării circulaţiei ideilor zămislite de Revoluţia franceză. Teama de schimbare profundă, crearea unor mecanisme de adaptare la noile realităţi sociale, politice şi ideologice europene, intensificarea circulaţiei oamenilor, respectiv mişcările de emancipare naţională din Balcani, repoziţionează atitudinea decidenţilor în raport cu imprimatul, perceput ca un mijloc rapid de propagare a ideilor. Cenzura (preventivă sau punitivă) se integra astfel în strategiile autorităţilor de menţinere a ordinii.

În Imperiul Otoman, decretul din 1841 de instituire a cenzurii şi reglementările ulterioare (1845, 1857) prevedeau controlul tuturor publicaţiilor în tentativa de a norma circulaţia ideilor. Atingerea demnităţii imperiale prin orice mijloace (texte scrise sau imprimate, desene) era imediat sancţionată.

Apariţia jurnalelor a intensificat viteza de circulaţie a oricărei forme de cunoaştere[48] în lumea europeană de la mijlocul secolului al XIX-lea şi a determinat reacţii oficiale pe măsură.

În Principatele Române, adoptarea unor reglementări oficiale care vizau doar presa conferă imaginea mobilităţii fără precedent a informaţiei care obligă astfel autorităţile să-şi reconfigureze sistemul atitudinal în raport cu proprietarii de jurnale sau alte tipuri de foi periodice.

În Ţara Românească, regulamentul cenzurii din 1849 (consolidat pe structura celui din 1833), a rămas în vigoare până la adoptarea legii presei din primăvara anului 1862. Singura variaţie, a fost reprezentată de publicarea la sfârşitul anului 1858 a unei versiuni personalizate a regulamentului cenzurii, care viza de această dată doar presa (*Reguli asupra presei*). Structurate pe opt articole, noile prevederi erau publicate "spre ştiinţa obştească", sâmbătă 20 decembrie 1858, în numărul 100 al gazetei semi-oficiale *Anunţătorul Român*[49], a cărei redacţie se afla pe Podul Mogoşoaiei, nr. 18, peste drum de locuinţa d-lui Logofăt I. Otteteleşeanu.

---

[47] Rege, sultan, domnitor, împărat.
[48] Avem în vedere un univers variat de informaţii pe care jurnalele epocii le ofereau cititorilor săi direcţi sau indirecţi: ştiri mondene, economice, politice, diverse referinţe privind viaţa socială sau progresele ştiinţifice ale epocii.
[49] *Anunţătorul Român*, Anul al V-lea, nr. 100, 20 decembrie 1858, pp. 1-2.

Interesant este de subliniat aici - prin comparaţie - diferenţa planurilor legislative în cele două Principate: în timp ce în Moldova se restabileşte libertatea presei, la o distanţă de numai două luni în Ţara Românească se introduc reglementări precise privind cenzurarea ei.

Prezenţa unor norme speciale privind doar presa, ca formă derivată a circulaţiei informaţiei pe suport imprimat, completează imaginea forţei pe care jurnalul şi scrierile periodice le dobândesc în epocă. Urmând modelul Europei occidentale, presa devenise şi în Principatele Române un mijloc mult mai rapid de circulaţie a noutăţilor în medii sociale până atunci incomplet sau deloc implicate în spaţiul public.

Într-un asemenea context, la sfârşitul anului 1858 (20 decembrie) sunt publicate în Ţara Românească *Regulile asupra presei* (8 articole)[50] care prevedeau cenzurarea oricărei foi imprimate – jurnal sau periodic. Ca o noutate, era introdus sistemul asigurărilor pentru proprietarii de gazete şi giranţii lor "spre o chezăşuire de paza regulilor" (art. 2). În comparaţie cu legislaţiile anterioare, remarcăm utilizarea unui limbaj administrativ cu o încărcătură punitivă accentuată atunci când se face referire la încălcarea acestor reguli - "osândă pentru abatere" (art. 2):

> "Propietarii sau geranţii lor, a ori cărui jurnal sau scriere periodică, sânt datori a face o asigurare prin depunere în casa Statului de o sumă de galbeni, patru sute, spre o chezăşuire de paza regulilor, sau la din împotrivă întâmplare, spre a fi această sumă ca un acont pentru despăgubirea abonaţilor şi osândă pentru abatere. "[51]

Termenul "osândă" este reluat în fraza care încheie conţinutul acestor prevederi, căpătând dimensiunea unui avertisment de neignorat:

> "Aceste reguli vor prezida de o cam dată la publicaţiile jurnalelor sau a scrierilor periodice, şi cei ce vor urma împotrivă, li se va suprima jurnalul, supuindu(-)se şi la osânda ce'şi vor trage."[52]

Deşi succint formulate – dacă ne raportăm la legislaţiile din 1848 (Moldova), 1849 (Ţara Românească) – *regulile asupra presei* includeau precizări ferme privind necesitatea respectării unor practici cenzoriale, ca o garanţie a tipăririi jurnalelor sau periodicelor. Un adevărat ghid de bune practici ne relevă succesul şi viabilitatea acestui tip de publicaţii în epocă: publicarea articolelor oficiale pe prima pagină (atunci când situaţia o cerea), evitarea unor subiecte politice sau de „Economie socială", depunerea la cenzură a corecturii tipărite – nu manuscrise! – şi obţinerea acceptului de imprimare.

Cenzura preventivă era dublată de cea *a posteriori* înainte ca jurnalul să fie pus în circulaţie sau vânzare: astfel, două exemplare urmau a fi depuse la Secretariatul Statului "mai nainte de a le împărţi" (art. 4). Responsabilitatea asupra conţinutului textelor publicate se extindea nu doar asupra redactorului; solidar cu el deveneau, în cazul unei erori intenţionate sau accidentale, autorul, tipograful, proprietarul şi giranţii.

Deşi nu explicit formulată, autocenzura era sugerată încă din primul articol care delimita cadrul dezirabil de subiecte ce puteau fi citite în paginile jurnalelor şi periodicelor prin menţionarea celor interzise („materii politice sau despre Economie socială", art. 1).

Regulile din 1858 (Ţara Românească) reformulează de o manieră sintetică o serie de interdicţii pe care legislaţia presei din Moldova le includea în 1856. Într-un document publicat

---

[50] *Ibidem*.
[51] *Ibidem*.
[52] *Ibidem*, p. 2.

în *Gazeta de Moldavia* (nr. 72 /10 septembrie 1856) redactorii de jurnale erau anunţaţi că scurta libertate a presei fusese suprimată prin reintroducerea cenzurii. "În nici un chip" nu puteau fi publicate materiale care puteau aduce atingere Înaltei Porţi sau Sultanului, guvernului turc, suveranilor aliaţi sau amicilor Turciei, puterilor învecinate sau orice alt articol susceptibil de interpretări tendenţioase[53].

În concluzie, analiza practicilor cenzoriale reconstituie dintr-o perspectivă istorică şi culturală avatarurile sistemelor de control pe care accesul la orice formă de cunoaştere, în general, şi cea prin intermediul textelor scrise sau tipărite, în special, le-a asociat într-o relaţie de tip sistemic.

În Principatele Danubiene, reglementările privind introducerea cenzurii începând cu perioada regulamentară şi până la jumătatea secolului al XIX-lea propun un alt tip de lectură, diferit de cel al epocii anterioare. Discursul puterii devine mult mai precis şi coerent pe măsura introducerii şi revizurii legislaţiei cenzoriale care se integra inevitabil în structuri similare europene. Importanţa şi utilitatea ei erau subsumate de o manieră generală ideii conform căreia o bună guvernare putea fi asigurată doar prin respectarea religiei oficiale, a domnului şi membrilor guvernului, a legilor în vigoare şi vieţii politice, a normelor morale, a funcţionarilor statului şi armatei, precum şi a puterilor aliate. De aceea, orice idee care circula în formă manuscrisă şi ulterior tipărită trebuia să respecte acest cod general de procedură. Prevăzute explicit sau implicit în legislaţiile privind presa (1856, 1858), aceste principii deveneau automatisme funcţionale de autocenzură, pe care se consolidau practicile cenzurii preventive şi *a posteriori*.

Repere importante ale unei bune guvernări, aceste forme perfecţionate şi perfectibile[54] de control al cunoaşterii exprimate prin intermediul cuvântului tipărit trebuiau vigilent şi constant aplicate. Astfel, sistemul cenzurii[55] a reprezentat, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, o etapă importantă de validare a autorităţii guvernanţilor din Ţările Române în raport cu modernitatea europeană.

---

[53] Vezi *Acte şi documente relative la istoria renascerei României*, vol. 3, Bucureşti, Tipografia Carol Göbl, 1889, pp. 808-809.
[54] Cenzura preventivă, cenzura *a posteriori* şi autocenzura.
[55] Înţelegem prin sintagma "sistemul cenzurii" atât formele sale de manifestare (cenzura prealabilă, cenzura *a posteriori*, autocenzura), cât şi legislaţia care-i corespunde în tentativa de normare a fenomenului de difuzare şi receptare a ideilor prin intermediul cărţii.

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

THE REBIRTH OF THE ROMANIAN SPIRIT THROUGH THE FACULTY OF THEOLOGY FROM BUCOVINA

Alexandru Panciuc

PhD Student, "Ovidius" University of Contanța

Abstract: The Theological Institute from Cernăuți (Cernivitsi) had a prominent role in the appearance of the Faculty of Theology, already existing here the necessary conditions for the establishment of such institutions. The organisation of the Institute during 1866 and 1872 according to the requirements of a faculty, the training and seriousness of the teaching staff here, as well as the scientific research undertaken by them, made that this educational institution in Cernăuți to exceed the patterns of a simple Institute. This was also emphasized by The Ministry of Church Affairs and Instructions of that time.

Keywords: theology, role, culture, education, research.

Învăţământul teologic în Ţara de Sus a Moldovei este de veche tradiţie. Începuturile sale se leagă de Şcoala Domnească de la Suceava din timpul lui Alexandru cel Bun şi de şcolile mănăstireşti existente la Putna şi la Rădăuţi încă din prima jumătate a secolului al XV-lea. Dintre acestea mai cunoscută este şcoala putneană unde viitorii slujitori ai altarelor deprindeau scrisul şi cititul, accentul punându-se în special pe însuşirea modului de săvârşire a cultului divin. După anii 1580-1585 şcoala va traversa aproape două secole de anonimat. Revirimentul ei se va petrece când fostul mitropolit al Moldovei, Iacob Putneanul[1], retras la Mânăstirea Putna în plină putere de muncă va da strălucire şi rigoare şcolii. Pe la anul 1765 ea a fost ridicată la rangul de Academie Duhovnicească, fiind organizată după modelul Academiei din Kiew. Conducerea i-a fost încredinţată arhimandritul cărturar Vartolomeu Măzăreanu. La această „şcoală înaltă" se studiau pe durata a 7 ani cărţile bisericeşti dar şi gramatica, logica, retorica, geografia, istoria, psaltica. Predarea se făcea în limbile greacă, slavonă şi română[2]. Menţionăm că de-a lungul timpului marea majoritate a dascălilor au fost clerici, în special monahi, cei mai cunoscuţi fiind Eustatie, Antonie, Ilarion şi Lucaci. Toate

---

[1] Vezi, Simion RELI, *Bucovineni celebri în ierarhia Moldovei (1777-1850). Discurs de inaugurare*, în „Candela", anul XL (1929); şi extras (Cernăuţi, 1930).

[2] Vezi, Petru REZUŞ, *În legătură cu Academia de la Putna*, în MMS, anul XXXI (1955), nr. 9, p. 497-498; IDEM, *Din istoria învăţământului teologic din Moldova de Nord*, în MMS, anul XXXVII (1961), nr. 1-2, p. 18-22; Ştefan BÂRSĂNESCU, *Şcoala greco-slavo-românească de la mănăstirea Putna*, în „Revista de Pedagogie", anul XV (1966), nr. 6, p. 20-31; Petru REZUŞ, *Şcolile de la Mănăstirea Putna*, în MMS, anul XLII (1966), nr. 7-8, p. 511-522; IDEM, *Din istoria învăţământului teologic din Moldova*, în MMS, anul XLV (1969), nr. 3-4, p.166 –180; Ştefan BÂRSĂNESCU, *Pagini nescrise din istoria culturii româneşti, (sec. X-XVI)*, Bucureşti, 1971, p. 235-244; I.V. GORAŞ, *Învăţământul românesc în ţinutul Sucevei 1775-1918*, Bucureşti, 1975, p. 5-26.
Claudiu PARADAIS, Comori ale spiritualităţii româneşti la Putna, Işi, Ed. Mitropoliei şi Sucevei, 1988, p. cam 40-50???

acestea ne încredinţează să credem că aici s-au pus bazele învăţământului teologic din Nordul Moldovei.

Războiul ruso-turc desfăşurat între 1768-1774 a făcut ca Turcia să cedeze Austriei, contra a bani grei şi daruri scumpe, partea de Nord a Moldovei, ce cuprindea întreg ţinutul Cernăuţilor şi cea mai mare parte a ţinutului Sucevei. Protestele venite din partea românilor, dar mai ales ale inimosului domnitor al Moldovei, Grigore Ghica - al cărui sfârşit va fi tragic - au fost zadarnice. Raptul va fi „legalizat" prin *Convenţiile* din mai 1775 şi iunie-iulie 1776[3] în urma cărora Cernăuţiul, Suceava, vechea capitală a Moldovei, necropola descălecătorilor de la Rădăuţi şi mormântul Binecredincisoului Voievod Ştefan cel Mare de la Putna, erau „confiscate" de Imperiul Habsburgic. Datorită întinselor păduri de fag găsite aici, austriecii vor denumi leagănul Moldovei - în mod arbitrar - Bucovina, care de acum va avea istoria ei proprie.

Învăţământul românesc era în plină dezvoltare la ocuparea Bucovinei de către habsburgi. Pe lângă şcolile domneşti de la Cernăuţi, Câmpulung Moldovenesc, Rădăuţi, Siret şi Suceava, exista pentru pregătirea clericilor şi o şcoală episcopală la Rădăuţi încă din anul 1747, iar la Suceava activa în acest scop o şcoală „grecească". Renumita Academie Putneană promotoare a iluminismului românesc[4] va fi desfiinţată în jurul anului 1780 de noua stăpânire austriacă, care nu avea nici un interes să menţină acest focar de cultură. În locul ei, la stăruinţele episcopului „exempt" Dositei Heresecu[5] va lua fiinţă în anul 1786 o Şcoală clericală pe lângă Mănăstirea Sf. Ilie din Suceava, condusă de ieromonahul sârb Daniil Vlahovici[6]. Când acesta a fost ales episcop al Bucovinei în 1789, şcoala a fost mutată la Cernăuţi. Numărul celor care au absolvit această formă de învăţământ întrecea nevoile Bisericii, astfel că în anul 1818, şcoala va fi închisă, motivându-se că în locul ei se va înfiinţa o şcoală clericală superioară[7].

Institutul teologic diecezan gr. ort. (1827-1875)

Ca urmaş al episcopului Daniil Vlahovici care a murit în anul 1823, a fost ales arhimandritul Isaia Baloşescu. Acesta va începe imediat demersurile necesare pentru deschiderea unui Institutut şi unui Internat clerical, atât de necesare pentru cultivarea şi luminarea clerului bucovinean. La 4 oct. 1827, pe temeiul rezoluţiei împărăteşti din 6 aug. 1826, lua fiinţă la Cernăuţi mult aşteptatul Institut teologic. Patru luni mai târziu la 12 febr., în baza decretului cancelariei aulice din 8 ian. 1828 avea loc şi inaugurarea Internatului clerical, pentru pregătirea practică şi educaţia duhovnicească a viitorilor clerici, deschis în două case închiriate, cu o capacitate de 50 de locuri. El era condus de un rector, ajutat de un spiritual. Toate cheltuielile pentru buna funcţionare a acestui aşezământ teologic erau suportate de Fondul religionar al Bucovinei. Isaia Baloşescu devenea astfel ctitorul acestei şcoli teologice din care mai târziu se va dezvolta Facultatea de Teologie[8].

---

[3] Mihai IACOBESCU, *Din Istoria Bucovinei*, vol. I, (1774-1862), Bucureşti, 1993, p. 76-82.
[4] Mihai IACOBESCU, *op. cit.*, p. 275-276.
[5] După anexarea părţii de nord a Moldovei scaunul episcopal de la Rădăuţi a fost mutat la Cernăuţi la 12 februarie 1982, iar arhiereul Dositei a primit titlul de „Episcop exempt (separat) al Bucovinei". Vezi, Dumitru VALENCIUC, *Ierarhii Bucovinei*, Grupul editorial Muşatinii-Bucovina viitoare, Suceava, 2001, p. 44-47.
[6] Vezi, Constantin C. COJOCARU, *Daniil Vlahovici – Episcop al Bucovinei*, în „Analele Bucovinei", anul VII (2000), nr. 1, p. 43-70 şi nr. 2, p. 421-432.
[7] Vezi, Isidor ONCIUL, *Ceva despre mersul şi dezvoltarea culturii teologice şi clericale în Bucovina*, în „Candela", anul II (1883), p. 53-62 şi 103-112.
[8] Isidor ONCIUL, *op. cit.*, p. 183.

Institutul teologic a fost organizat după modelul Seminarului greco-catolic din Lemberg (Lvov). „Alumnii" (elevii) se recrutau doar din absolvenţii de liceu. Profesorii numiţi erau de naţionalitate română, cu studii teologice făcute la Universităţile din Viena şi Lemberg. Cursurile se desfăşurau pe durata a patru ani, disciplinele predate în cadrul Institutului fiind, în anul I: Istoria *bisericească, Arheologia bAiblică, Limba ebraică, Introducere în cărţile Testamentului Vechi* şi *Exegeza Testamentului Vechi*; în anul II: *Dreptul bisericesc, Limba greacă, Pedagogia, Introducere în cărţile Testamentului Nou* şi *Exegeza Testamentului Nou*; în anul III: *Dogmatica* şi *Morala*; în anul IV: *Teologia pastorală, Catehetica, Cântarea bisericească* şi *Economia rurală*. Toate aceste obiecte se predau în limba română, excepţie făcând *Pedagogia* şi *Economia rurală* care se ţineau în limba germană. De asemenea exista şi un curs de *Limba română*, 2 ore pe săptămână. În cadrul Internatului clerical, se ţineau în limba română cursuri de *Cântare bisericească, Tipic* şi *Rituale bisericeşti*, pentru cei 50 de bursieri. Această stare a lucrurilor nu va dura multă vreme, pentru că în anul 1848 noul episcop al Bucovinei, Eugenie Hacman, dispunea ca limba latină să fie înlocuită cu limba română.

Noul Institut creat asigura viitorilor preoţi o pregătire teologică superioară, ei având îndatorirea de a urma cursuri şi în cadrul Institutului filosofic. Prestigiul şi importanţa sa au crescut rapid, astfel că în anul 1850, Institutul care fusese până atunci *particular diecezan* ajunge *împărătesc.* Un an mai târziu, în 1851 se făcea propunerea ca el să fie transformat într-o facultate de teologie. În acest sens arhiereul Eugenie Hacman se va întâlni la Viena cu toţi episcopii din Imperiul Austro-Ungar şi le va face cunoscută intenţia. Greutatea perioadei a făcut ca această dorinţă să rămână un deziderat[9].

Românii bucovineni au dorit înfiinţarea unei facultăţi sau a unei universităţi încă din anul 1848, adresându-se deseori în acest sens împăratului de la Viena. La 23 nov. 1872, deputatul Constantin Tomasciuc, sprijinit de arhimandritul ortodox Teofil Bendella, precum şi de alţi deputaţi şi patrioţi români, înaintează Dietei Bucovinei o cerere de înfiinţare a unei universităţi cu limba de predare germană. Acelaşi lucru îl va face şi în şedinţa Parlamentului din Viena, din dec. 1874. Trebuie să spunem că, mai erau şi alte naţiuni din Imperiul Austriac care doreau înfiinţarea unor universităţi dar cu limba de predare maternă. Parlamentul de la Viena nu era străin de acest lucru, şi chiar avea în intenţie să deschidă o nouă universitate, ultima dată petrecându-se acest lucru în anul 1784, când s-a deschis Universitatea din Lemberg. Între timp se desfiinţaseră Universităţile din Salzburg (1810) şi Olmütz (1855), iar alte două Universităţi din Cracovia şi Lemberg îşi pierduseră caracterul interetnic, polonizându-se. În anul 1870 fusese maghiarizată şi Academia de drept de la Sibiu, iar în 1872 se deschisese Universitatea maghiară din Cluj. În aceste condiţii românii bucovineni erau nevoiţi să îşi continue studiile superioare la Universităţile din Viena sau Praga, care se aflau destul de departe. Imperiul Austriac avea numai de pierdut în aceste condiţii, nemaiavând în Sud-Estul Europei un pivot de promovare a culturii germane[10].

Parlamentul Vienez a analizat în şedinţa din 20 mart. 1875 aceste doleanţe şi va găsi ca oportună înfiinţarea unei universităţi la Cernăuţi, mai ales că în acel an se împlinau 100 de ani de la anexarea Bucovinei la Austria. Noua universitate se dorea a fi un dar jubiliar oferit de împăratul Francisc Iosif I, Ducatului Bucovina. La 4 oct. 1875 de ziua onomastică a împăratului, se deschise cu mare fast, cea de a cincia instituţie de învăţământ superior din Imperiu, Universitatea Francisco-Iosefină din Cernăuţi, care avea sub tutela ei Facultăţile de

[9] Isidor ONCIUL, *op. cit.*, p.235.
[10] Constantin UNGUREANU, *Bucovina în perioada stăpânirii austriece 1774-1918*, Editura Civitas, Chişinău, 2003, p. 223.

Teologie, Drept şi Filosofie. Menirea acestei Universităţi, numită oficial „Alma-Mater-Francisco-Josephina" era ca ea să se constituie într-o fortăreaţă de cultură germană la răsărit de fortăreţele polono-maghiare de la Lvov şi Cluj. Acest lucru era specificat foarte clar şi în diploma de fundare, anume că noua universitate trebuia să fie „un focar de ştiinţă nemţească şi punct de atracţie pentru numeroase elemente flotante ale Răsăritului (...)"[11].

Institutul teologic din Cernăuţi a avut un rol marcant în apriţia Facultăţii de Teologie, aici existând deja condiţiile necesare înfiinţării unei asemenea şcoli. Organizarea Institutului în anii 1866[12] şi 1872 după rigorile unei facultăţi, pregătirea şi seriozitatea cadrelor didactice de aici, precum şi cerceatrea ştiinţifică întreprinsă de ei, au făcut ca această instituţie de învăţământ din Cernăuţi, să iasă de mult din tiparele unui simplu Institut[13]. Acest fapt a fost evidenţiat şi de Ministrul Cultelor şi Instrucţiunilor din acea vreme, dr. Carol Lemayer: „În acest mod Institutul acesta ieşise de mult din cadrul unui simplu institut diecezan şi poseda binişor toate începuturile pentru prefacerea într-o facultate teologică. Această prefacere o şi suscitase corpul profesoral de repetate ori încă mult înainte de crearea universităţii cernăuţene şi anume cu acel capăt, ca în locul Institutului se aspira crearea unei facultăţi teologice de sine stătătoare, cu dreptul de a împărţi gradul de doctor"[14]. Alt moment hotârâtor care a precedat apariţia Facultăţii de Teologie a fost la 23 iun. 1873, când s-a înfiinţat Mitropolia Bucovinei şi Dalmaţiei, Cernăuţiul devenind centrul Bisericii Ortodoxe al noului stat dualist Austro-Ungar.

Prima instituţie de învăţământ superior din Bucovina, la care se şcolise şi dobândise prestigiu preoţimea bucovineană îşi închidea porţile în toamna anului 1875. În existenţa sa de 48 de ani s-au consemnat 496 de absolvenţi şi peste 30 de opere publicate de profesorii şi alumnii săi[15].

Facultatea de Teologie din Cernăuţi în perioada 1875-1940

În baza rezoluţiei împărăteşti din 29 aug. 1875 lua naştere în cadrul Universităţii din Cernăuţi, Facultatea de Teologie gr. or., ce urma să fie finanţată de Fondul bisericesc. Ordonanţa Nr. 13240 emisă de Ministerul Culturii şi Instrucţiunii la 30 aug. 1875 precizează felul în care va fi organizată Facultatea.

Unicul Institut universitar ortodox din toată monarhia austro-ungară şi din întreg sud-estul european era Facultatea de Teologie din capitala Bucovinei[16]. Aceasta funcţiona în monumentala reşedinţă mitropolitană, în aripa din stânga, unde era şi biserica, internatul, biblioteca[17]. La facultate erau primiţi doar absolvenţii de liceu. Locul unde viitorii clerici îşi perfecţionau pregătirea liturgică rămânea Internatul teologic, numit şi Seminar, care continua să funcţioneze în îmbinare cu facultatea teologică. Aici se învăţa tipicul şi omiletica, existând posibilitatea de a urma cursuri de limbi străine şi muzică bisericească. Conducerea îi era

---

11 Ion NISTOR, Istoria Bucovinei, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 161.
12 Vezi, *** Organizarea studiilor la Institutul Teologic din Cernăuţi, în „Foaia Societăţii pentru cultura şi literatura română în Bucovina", anul III (1867), nr. 5-6, p. 115-125.
13 Simeon Reli spunea că mai corect era să se numească, Academia Teologică. Cf. Simeon RELI, Facultatea de Teologie din Cernăuţi, Tipografia „Mitropolitul Silvestru", Cernăuţi, 1942, p. 10.
14 Isidor ONCIUL, op. cit., p. 293.
15 *Ibidem*, p. 289.
16 O Universitate cu Facultate de Teologie mai exista doar la Atena, ce fiinţa din 1837 după modelul german. Cf. Prof. Eusebiu POPOVICI, *Facultatea teologică din Cernăuţi şi celelalte şcoli teologice ortodoxe răsăritene*, în „Candela", anul III (1884), p. 538.
17 Vezi, Dr. Simeon RELI, *Reşedinţa Mitropolitană din Cernăuţi şi meşterul ei, arhit. Iosif Hlavka*, în „Candela", anul XLIII (1932), p. 33.

încredinţată unui rector secundat de un prefect de studii şi un spiritual. Trebuie să accentuăm că Internatul teologic nu a fost doar un simplu cămin de găzduire şi hrană pentru studenţi, ci un institut ales de practică, de educaţie superioară bisericească[18]. De la 1875 toţi candidaţii la preoţie din Bucovina îşi terminau studiile la Cernăuţi.

În viaţa Facultăţii de Teologie din capitala Bucovinei s-au conturat trei etape principale. Prima a avut loc între 1875-1918 când Bucovina s-a aflat sub stăpânire austro-ungară, a doua între 1918-1940 când Bucovina a fost unită cu România, iar a treia între 1940-1948, când Facultatea de Teologie a fost nevoită să se refugieze în două rânduri la Suceava, iar în cele din urmă să fie desfiinţată.

Dacă noua Universitate din Cernăuţi era concepută ca o tribună prin care să se grăbească procesul de deznaţionalizare a românilor, propagându-se cultura străină şi rigidă a habsburgilor, vom vedea că Facultatea de Teologie este cea care va contribui la renaşterea spiritului românesc. Prin crearea facultăţii teologice s-a asigurat continuitate cadrelor didactice şi disciplinelor studiate la Institut. Astfel, la 20 sept. 1875, pe baza rezoluţiei preaînalte, sunt numiţi profesori ordinari: Vasile Mitrofanovici pentru *Teologie practică*, Eusebiu Popovici pentru *Istoria* şi *Statistica bisericescă*, Isidor de Onciul pentru *Studiul biblic* şi *Exegeza Testamentului Vechi*, Vasile de Repta pentru *Studiul biblic* şi *Exegeza Testamentului Nou*. Ca profesori extraordinari au fost numiţi: Alexiu Comoroşan pentru *Dogmatică* şi Constantin Popovici pentru *Dreptul canonic*. Catedrele de Teologie *morală* şi *Limbi orientale*, rămase vacante vor fi încredinţate spre suplinire lui Vasile Mitrofanovici, respectiv lui Isidor de Onciul. Tot acum este numit docent şi Juvenal Ştefanelli pentru disciplina *Catehetică*, care se desprinse de catedra de Teologie practică[19]. În afară de aceşti profesori în perioada 1875-1914 au mai activat în cadrul facultăţii: Silvestru Octavian Isopescu şi Vasile Tarnavschi - *Vechiul Testament*, Constantin Clement Popovici - *Drept Canonic*, Teodor Tarnavschi - *Liturgica*, Emilian Voiuţchi - *Teologia Morală*, Vasile Găină - *Dogamtică*, Ştefan Saghin - *Teologie Fundamentală*, Vasile Gheorghiu - *Noul Testament*. Toţi profesorii menţionaţi erau de naţionalitate română. De-a lungul existenţei facultăţii întâlnim doar doi profesori străini: Eugen Kozak[20], titularul cursului de Limba slavonă bisericească şi Dionisie Ieremiev, de la catedra de Teologie Practică în limba ucraineană.

Aceşti teologi aveau făcute studii de specializare la facultăţile de teologie ortodoxă, romano-catolică sau protestantă din Viena, Bonn, München, Atena, Lemberg şi Rusia. Majoritatea dascălilor erau bucovineni şi cunoscători a cel puţin două limbi străini. Pregătirea şi erudiţia acestor inimoşi profesori care au dat greutate facultăţii a fost recunoscută şi de stăpânirea străină, astfel că, în perioada austro-ungară Vasile Mitrofanovici, Eusebie Popovici, Vasile de Repta, Constantin Clement Popovici, Emilian Voiuţchi, Teodor Tarnavschi, Ştefan Saghin şi Vasile Tarnavschi au fost aleşi *rectori magnificus* ai Universităţii Farncisco-Iosefine.

---

[18] *** *Seminarul clerical*, în "Cuvântul Preoţesc", anul I (1934), nr. 5, p. 5.
[19] Isidor ONCIUL, *op. cit.*, p. 347.
[20] Erudit slavist, preocupat de limba şi paleografia inscripţiilor, adună din Bucovina inscripţiile clopotelor, icoanelor, crucilor de lemn şi metal, potirelor bisericeşti, patrafirelor, aerelor şi antimiselor, apoi inscripţiile trasate cu penelul pe pereţii bisericilor şi ai mănăstirilor, însemnările de pe vechile manuscrise şi cărţi tipărite. Această colecţie cu însemnări şi inscripţii, foarte importantă pentru istoria culturii româneşti nu a reuşit să o tipărească. A avut tendinţe de slavizare, cu exagerări mai ales în toponimie. A fost profesor de limbă slavă 1899-1933, decan al Facultăţii de Teologie în anul universitar 1906-1907 şi rector al Universităţii din Cernăuţi între 1907-1908. Vezi, Nicolai GRĂMADĂ, *Eugen. A. Kozak*, în „Codrul Cosminului", anul VIII (1933-1934), p. 566-567; *** *Anuarul Universităţii din Cernăuţi pentru anii de studii 1933-1934, 1934-1935, 1935-1936*, Cernăuţi, 1937, p. 31; Lucian PREDESCU, *Enciclopedia „Cugetarea"*, Ediţie anastatică, Bucureşti, 1999, p. 468.

Am amintit la început că limba de predare la facultate a fost limba germană şi doar obiectele de la Catedra Practică se susţineau în limba română. Totuşi, pentru un timp de trecere s-a admis, în mod excepţional chiar la început, ca limba română să fie limba de predare la toate materiile afară de *Istoria bisericească* şi *Dreptul canonic*. Facultatea de Teologie din Cernăuţi a fost singura instituţie de învăţământ superior care a cultivat limba română în perioada austro-ungară. În această perioadă ea a fost şi cea care a promovat pe lângă cultura teologică ortodoxă şi sentimentul naţional românesc, afirmându-se astfel unitatea etnică între fraţii români din Bucovina, Transilvania şi Vechiul Regat.

Viguroasa facultate teologică din Cernăuţi, organizată după modelul nemţesc, a căpătat într-un timp scurt o faimă deosebită. Vor veni să studieze aici tineri din România, Serbia, Bulgaria, Dalmaţia, Bosnia, Herţegovina, Slovenia etc. Profesorii de teologie din Cernăuţi desfăşurau o minuţioasă activitate ştiinţifică. L-a început ei şi-au litografiat prelegerile universitare, apoi şi le-au tipărit. Cursurile şi tratatele lor ţineau pasul cu tot ce apărea ca noutate editorială sau bibliografică în academiile occidentale. La anumite discipline, în Facultatea de Teologie din Cernăuţi existau profesori care nu îşi aveau egali în restul centrelor de teologie românească. Amintim aici pe Vasile Mitrofanovici cu primul Manual de Liturgică şi Omiletică; savantul Vasile Găină cu un tratat unic la acea vreme în teologia răsăriteană: *Teoria revelaţiunii*, care intrase în toate bibliotecile marilor Academii teologice din Apus; Nicolae Cotos cu studiul său unic până azi în Biserica Ortodoxă Română: *Încenuşarea şi înmormântarea*; Emilian Voiuţchi cu primul tratat de Morală ortodoxă şi primul român doctor în teologie; Eusebiu Popovici cu monumetala sa lucrare, *Istoria bisericească universală*; savantul Vasile Gheorghiu cu prima *Introducere în Sfintele cărţi ale Testamentului Nou,* din Bisericile Ortodoxe, şi exemplele pot continua.

Facultatea teologică din Cernăuţi sădeşte în sufletul ucenicilor ei scrupulositatea şi atenţia supremă la noţiuni, la termeni şi la judecăţi.

Ea împlineşte o funcţie absolut necesară în teologia noastră, întrucât ţine meditaţia teologică trează, ferind-o de a se arunca în abisurile construcţiilor fantastice şi eretice, în care a căzut cea mai mare parte din teologia rusă”[21].

BIBLIOGRAPHY

ONCIUL, Isidor, *Ceva despre mersul şi dezvoltarea culturii teologice şi clericale în Bucovina*, în „Candela”, anul II (1883)

IACOBESCU, Mihai, *Din Istoria Bucovinei*, vol. I, (1774-1862), Bucureşti, 1993

NISTOR, *Istoria Bucovinei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1991

RELI, Simeon, *Reşedinţa Mitropolitană din Cernăuţi şi meşterul ei, arhit. Iosif Hlavka*, în „Candela”, anul XLIII (1932)

*** *Seminarul clerical*, în “Cuvântul Preoţesc”, anul I (1934), nr. 5

STĂNILOAE, D., *Facultatea de Teologie Cernăuţi*, în „Făt-Frumos”, Cernăuţi, anul XVII (1942), nr. 3

UNGUREANU, Constantin, *Bucovina în perioada stăpânirii austriece 1774-1918*, Editura Civitas, Chişinău, 2003

[21] D. STĂNILOAE, *Facultatea de Teologie Cernăuţi*, în „Făt-Frumos”, Cernăuţi, anul XVII (1942), nr. 3, p. 82-83.

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

THE INCIDENCE OF ROMANIAN CELEBRATIONS TODAY

Bianca Teodorescu

PhD Student, University of Craiova

Abstract: Romanian celebrations had known an extension of the festive space where the Christmas symbols managed to appear in the city earlier than the last years. From the wish to keep the traditions as they were in the past, this form of Christmas time extension is marked of the need to tell the young people about the true meaning of the winter celebrations. Thus, this return to the symbols of Christmas for almost two months revive in the people the true feelings about their traditions and culture. Christmas is a period where the memories from childhood are coming back as a wish to celebrate them according to their culture. In the present, Romania is at a limit between new and old; Romanian traditions sometimes represent an unknown space for young people. Thus, in this case, it needs a restoration on the spirit of Romanian winter celebrations : as Christmas' liminal period lasts longer, the chances for Romanians to understand their traditions will grow. The spirit of winter celebrations is identified in people through faster methods: the presences of festive simbols in the city with one or two months untill Christmas, jingles who start to be heard in many public spaces and as time goes by, another elements appear. In this liminal state, the persons who are celebrating Christmas are entering and participating with seriousness to different romanians rituals where they are exposed to a series of information about their true cultures values and the importance of keeping their traditions.

Keywords: celebrations, liminality, Christmas, anthropology, Romania

Introduction

This article is based on meta-analitical method who has the purpose to research the perception of how Romanians are celebrating Christmas in the present and how the new traditions begun to overcome the old ones in the cities. The aim of this article is to show the meaning of the Christmas ornaments' appearance in the period before winters celebrations. Nowadays, it is difficult for the old rituals to survive in our modern society and because of this, new rituals started to grow in order to evoke a magical time. Celebrations represent another way to spend free time which is different from the routine of day-to-day. Romanian society is a continuous transitions and the citizens believe in spirit of Christmas. The appearance of the Christmas ornaments in the cities is starting with almost two months before Christmas. This action affected the behaviour of society's citizen in embrace the spirit of Christmas earlier than in the past.

Traditional celebrations as Christmas are representing more than a special free days for our society. The Christmas period is the time where the entire society is changing from a moral perspective, but in the same time it becomes a time where the citizen actions are changed. In the last year, the festive ornaments have begun to appear even from october, causing the spirit of Christmas to be forced to come earlier in order to aware people, the fact

that they must prepare as the traditions said, in order to bring their spirit in the true meaning of winter celebrations.

Literature review

Christians' celebrations are realised through some special rituals who were formed in the past. In the „Obiceiuri tradiționale românești", Mihai Pop said that „customs form an active mechanism of social live, a creator mechanism and order keeper, a mechanism of culture creation" (Pop, 1976) Traditional celebrations are organised in every year and are maintained through special rituals. Every customs have a special meaning in the celebrations rituals. Because of this, there are present a series of customs to attract people to prepare for the day when the celebration is celebrated. "This custmos are required" in Romania's society because if they will not be known by Romanians, the rituals will be lost and the celebrations will not have the special meaning which it can be sacred or profane. Through customs, the Romanian culture is keeping its meaning in order to tell the next generations about the importance of the Romanians traditions in our society.

Romanian culture has many celebrations, but one of the biggest ones is represented by Christmas. In the period of Christmas, the traditions are revealing the nature of Romanian culture; they are creating magical rituals who are send further the meaning of the Romanians folklore. In every year, the Romanian society is following a continuation of Christmas traditions.

In the book "Caledar popular românesc", Gabriela Rusu-Păsărin wrote that the "The old Christmas appears in the collective conscience as an archaic semidivine and as a Christian semidivne" (Rusu-Păsărin, 2006). Christmas is not just a simple celebration who is recreating a traditional time; in fact, Christmas is aware by the Romanians as a union between sacred and profane where it can be brought together all the festive symbols in our society.

The Christmas period in the present is beginning to appear since october-november because of the many festive ornaments that appear in Romania. These festive ornaments are the first who set the tone in passing to people the information that Christmas is coming. In the biggest cities from Romania, the street Christmas ornaments are beginning to cover the entire urban space. The professor Nicolae Panea said the fact that the sight is representing a searching, an excitation in front of limits and in front of senses, where the reality is revealed by the sight as a superficial one, a pole for orientation who is used for the search of the worlds deep searches (Panea, 1995) In the winter, the period of celebration is given in the first sentences by the appearances of ornaments. So, the festive winter ornaments are representing for the society the first call of the fact that Christmas is coming.

The earlier appearances of Christmas ornaments in Romania

In the last years, in Romania, the festive winter ornaments have begun to appear with almost two months before Christmas, and managed to put people in a state of confuse about the fact that is still autumn, but the presence of the Christmas is near. So, Christmas is our Romanian traditional celebration in which we celebrate the born of Jesus Christ, but also the presence of Santa Claus as a person who is giving to the children who were good special gifts. But what is the true meaning of the Christmas in the nowadays Romania? Christmas, seen as the day when Jesus Christ was born, has religious values and is situated in the religion sphere. But, if we look Christmas as the day when Santa Claus is coming, is a profane celebration. And in our society, Christmas is seen as a bond between sacred and profane: we celebrate the

birth of Jesus Christ and the coming of Santa Claus. The last one, Santa Claus has a more influence power over the society and it can be seen through different festive elements represented by the Christmas ornaments. We all know that Christmas is celebrated on 25 december, but its symbolism appear with a long time before it. The period before Christmas is responsible to induce the people in a liminal state in which they become aware by the many festive symbols which can be seen in every city of Romania. The changing from the normal time to the magical time of Christmas is lasting longer than it was in the past.

Winter festive ornaments are the first significant elements which are announcing the start of the magical time (Turner & Turner, 1982; Vulcănescu, 985; Coman, 1986; Hedesan; Wild & Vivas, 2013). The cities are decorated with festive ornaments from october or november. In Romanian folklore, the Christmas' fasting debuts on november 14 where the liminal state is starting. From november 14 to december 25, in this period, every Romanian must prepare the coming of Christmas. Thus, in this period, are released a series of traditional rituals to embrace the necessity to change people's actions from a normal space to a magical one. People have decorated their houses in anticipation of Christmas. However, in the last years, the festive ornaments not longer appear with the fasting; they appear with almost one month before the starting of Christmas fast. Nowadays Romania is knowing a time acceleration where the people's tendencies is to extend the festive period of winter celebrations. If the Christmas last longer, they can have time to celebrate it as they want.

The Christmas ornaments have begun to have a considerable importance from the moments when they become to have a very large influences over the changing of the society's time. It may seem that, through an acceleration of the period of Christmas, some profane rituals are appearing.

The spirit of Christmas in Craiova between autumn and winter

In 2016, Craiova was decorated from the middle of october, with more than two months before Christmas. The festive ornaments appeared on the buildings, parks, and streets. Even the school was just started and the passing from summer to autumn was still felt for many citizen, the appearance of Christmas ornaments changed the perception about the fact that the winter is far away. The Christmas ornaments in Craiova develop into people the feeling of the spirit of winter celebrations which they embrace faster as they taught. So, the presence of Christmas ornaments will appear with almost two months before it is changing the normal space to a magical one. Rituals are starting to be born in this situation according to the fact they influence the peoples behaviour (Popescu, 2001; Sandu, 2016).

In the last two months of autumn, in Craiova, it was found elements of winter celebrations who marked the beginning of Christmas myth. From the moment when people are starting to decorate their houses, the spirit of Christmas is becoming a part of every person. These ornaments can be seen especially on the street where they are representing the main attraction in Craiova. The moment when the ornaments are on the street, the liminal state starts. In this case, the sacred is not found in the society, but the profane ornaments are bringing close to people the meaning of Christmas. So even the ornaments are not having religious values and are not representing the traditional state of mind, they can have a spiritual values and overcome the necessity of keeping the religion. Here, the traditions are now losing the importance. Also, through the appearance of Christmas ornaments, it can bring to the society the importance of Romanian traditions where they can be kept with the same meaning as they had in the past (Voinea, Opran & Vladutescu, 2015; Colhon, Cerban, Becheru & Teodorescu, 2016). The street ornaments of Christmas captures the necessity of

people to enter in a magical time of winter celebrations. In this space of Christmas celebrations, the time is metamorphosis in a myth and the people's actions are transforming as the special moments is coming close. But, it is important to know that, even the city is decorated with two months earlier, the Christmas rituals are not changed. The single change in the period of the Christmas is that it becomes larger, but it does not affect the rituals. Carols, who are powerful rituals in the Romanian society are not appearing in the same time with the festive ornaments. They can be seen on streets, on the rod post, tying it together and are creating a series of thousands of lights. Almost every festive ornaments have electrical bulbs where they can illuminate the city in the night, creating a magical story. For example, in Sibiu, the festive illuminate was taken place on 18 november 2016, earlier than other cities as Bucharest, Craiova where the period of Christmas starts on 1 december. In Craiova, the Christmas' illumination is starting on 1 december, announcing official that the period of Christmas was started. Also, 1 december has a special meaning in Romania, it is not represented just the Christmas time, also the national day. These streets symbols are awaking in the people the wish to remember their childhood and to be happy about the possibility that they have to be a part of the society (Marian, 2000; Nedelcu, 2015; Budică & Dumitru-Trăistaru, 2015).

Conclusion

Christmas is representing a magical time where people are celebrating the day through different rituals according to their traditions. In the last years, in Romania, the Christmas has become more than just a special celebration; it becomes a special wish of the people to extend this period in order for they to have a longer time to celebrate the Christmas as they want to celebrate it. As the winter ornaments appear in the city, the space of Romanian society of today becomes a magical one, full of emotional embrace and to be prepare to transport people to a normal world to a magical one. The light on of the Christmas ornaments are symbolising an important element in our society in the period of winter. It becomes profane rituals where people are gathering to admire the beauty of the lights and to be a presence in the official start of the winter special season.

BIBLIOGRAPHY

Budică, I., & Dumitru-Traistaru, A. (2015). The Ascending Trend of Environmental Marketing in the Current Austerity/Crisis Period. Polish Journal of Evironmental Studies, 24(5), 2301-2304. DOI: 10.15244/pjoes/42442.

Colhon, M., Cerban, M., Becheru, A., & Teodorescu, M. (2016, August). Polarity shifting for Romanian sentiment classification. In Innovations in Intelligent SysTems and Applications (INISTA), 2016 International Symposium on (pp. 1-6). IEEE.

Coman, M. (1986). Mitologie populară românească (Vol. 1). Editura Minerva.

Ghinoiu, I. (2008). Mica enciclopedie de tradiţii româneşti. Editura Agora.

Hedeşan, O. Ruga Bănăţeană şi/vs. Sărbătoarea Saltimbancilor. Banatul din memorie, 209.

Marian, S. F. (2000). Mitologie românească. Paideia.

Nedelcu, S. C. (2015). O încercare de reconstituire a cărţilor teologice din biblioteca lui Mihai Eminescu. Biblioteca: Revista de Bibliologie si Stiinta Informarii, 26(7).

Panea, N. (1995). Antropologie a traditiilor: traditia populara si mecanismele de reglare a mentalitatii. Omniscop.

Păun, Mihaela Gabriela (2016). The Hieroglyphic History - the First „Romanț", Cult, Fantastic. In I. Boldea (Ed.), Globalization and National Identity. Studies on the Strategies of Intercultural Dialogue (pp. 488-499). Tirgu Mures: Arhipelag XXI.

Pop, M. (1976). Obiceiuri traditionale romanesti . București

Popescu, Gabriel (2001). Metamorfozele hermeneuticii. București: Paideia.

Rusu-Păsărin, G. (2006). Calendar popular românesc. Craiova: Scrisul Românesc Fundația-Editura.

Sandu, A. (2016). Social Construction of Reality as Communicative Action. Cambridge Scholars Publishing.

Turner, V., & Turner, E. (1982). Religious celebrations. Celebration: Studies in festivity and ritual, 201-19.

Voinea, D. V., Opran, E. R., & Vlăduțescu, Ș. (2015). Minimal Being as Implosion of Communication. In I. Boldea (Ed.), Debates on Globalization. Approaching National Identity through Intercultural Dialogue (pp. 757-763). Tirgu Mures: Arhipelag XXI Press.

Vulcănescu, R. (1985). Mitologie română. Ed. Acad. Rep. Soc. România.

Wild, M., & Vivas, J. (2013). Let the celebrations begin. Walker Books Australia.

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

A STRANGE COOPERATION. THE BILATERAL RELATIONS BETWEEN ROMANIA AND GHANA DURING 1966-1970

Bogdan Iulian Ranteș

PhD

Abstract: The theme aims to analyze bilateral relations between Romania and the Republic of Ghana between 1966-1970. They have begun since the independence of African state from 1958. By 1966 Romania had especially diplomatic and economic relations with Ghana, because the leadership of the African state from that period had pro-communist views. The first part of the paper analyzes the coup carried out in early 1966 after which President Kwame Nkrumah was removed from office and replaced by a military government with pro-Western views. Subsequently, the paper examines how the bilateral relations were conducted between Romania and Ghana until 1970, especially in economic and cultural areas. Moreover, Romania was the only communist state with Ghanaian military government did not interrupt bilateral relations, but more, decided to continue it despite the ideological differences between the two countries. Incidentally, in case Romania has applied one of the foreign policy directions in Africa, drawn by Ceausescu. He believes that the Romanian state had to have bilateral relations with all countries of that continent, regardless of the orientation of its leadership. The economic relations between the two countries were based on a draft which left many Romanian specialists to explore portions of the Ghanaian basement in search of oil. In the cultural area, Romania had a policy to popularize its image in Ghana, this being achieved by organizing exhibitions and other events in several cities of the African state.

Keywords: diplomatic relations, cultural relations, economic relations, military coup, Nicolae Ceaușescu

Ghana este o fostă colonie britanică devenită independentă în anul 1957, primul președinte fiind Kwame Nkrumah, unul dintre simbolurile luptei împotriva colonialismului. La începutul anilor '60 noul stat a fost considerat ca făcând parte din sfera de influență a Uniunii Sovietice, alături de Guineea și Mali. În acest context, România a stabilit relații bilaterale cu Ghana încă din momentul apariției acestuia pe harta lumii. Concret, colaborarea dintre cele două state a început în anul 1961, atunci când acestea au stabilit înființarea reciprocă de ambasade. Tot în acel an președintele Kwame Nkrumah a efectuat o scurtă vizită oficială la București în perioada 9-10 august. Până în anul 1966 relațiile româno-ghaneze au fost constante, fiind semnate mai multe acorduri de cooperare culturală și de schimburi comerciale. De asemenea, România a deschis o ambasadă în capitala ghaneză Accra în anul 1962, în timp ce statul african a făcut același lucru un an mai târziu. Tot în acea perioadă, România a trimis mai mulți specialiști în Ghana pentru a explora mai multe zone cu potențial petrolifer.

Prima parte a anului 1966 a fost ultima în care relațiile dintre cele două state au fost la un nivel constant, principala cauză fiind o lovitură de stat dată de un grup de militari în data de 24 februarie soldată cu preluarea puterii de către aceștia , în timp ce Kwame Nkrumah se afla

într-un turneu de vizite oficiale în Asia. Partidul Popular al Convenției, partidul unic al președintelui, a fost interzis, membrii acestuia arestați iar puterea a fost preluată de un Consiliu Național de Eliberare sub conducerea generalului Ankrah.

Lumea comunistă a fost afectată de acest eveniment însă nu a făcut nimic pentru a încerca să îl repună în funcție pe Nkrumah așa cum reiese dintr-o convorbire între un oficial român și unul sovietic de la amabasadele celor două țări din Budapesta. Despre acest lucru, diplomatul din URSS afirma că: „ *reprezintă nu o pierdere așa însemnată pentru țările socialiste și nealiniate (având în vedere politica șovăielnică din ultimul timp a președintelui Nkrumah) cât mai degrabă o victorie a țărilor capitaliste.*”[1]

În data de 25 martie 1966 Însărcinatul cu afaceri ad-interim în Ghana, Ion Dumitru, a întocmit un raport despre lovitura de stat din Ghana pentru Centrala MAE. În cadrul acestuia, diplomatul era de părere că înlăturarea lui Nkrumah a avut mai multe cauze interne și externe. Principalul motiv era considerat extinderea fenomenului corupției, care-i cuprinsese pe mai toți oficialii conducerii statului. O altă problemă se referea la acțiunile de pe plan extern ale lui Nkrumah, cea mai importantă fiind ruperea relațiilor cu Marea Britanie din decembrie 1965 . De asemenea apropierea de statele comuniste ar fi nemulțumit anumite triburi din Ghana.[2]

După ce noul regim a preluat în totalitate puterea, a început o prigoană împotriva cetățenilor proveniți din rândul statelor comuniste, cei mai afectați fiind chinezii și sovieticii. În acel moment, pe lângă oficialii ambsadei, se mai afla în Ghana și un grup de cinci geologi și petroliști români care trebuia să acorde asistență tehnică pentru montarea celor două sonde de foraj cumpărate de fostul guvern ghanez din România în anul 1965. Aceștia nu au fost afectați de politica noului regim ghanez, continuându-și activitatea până în toamna anului 1966.[3]

Conform unei înțelegeri cu vechiul guvern ghanez, la sfârșitul lunii martie trebuia să sosească în Ghana un lot de 22 de specialiști români care urmau să asigure funcționarea utilajelor de foraj. Așa cum reiese dintr-o notă trimisă de Gheorghe Cioară, minsitrul Comerțului Exterior către vicepreședintele Consiliului de Miniștri, Gh. Rădulescu, noua conducere a statului african și-a exprimat dorința ca proiectul să continue, fapt confirmat și de ambasada ghaneză de la București. În ciuda divergențelor ideologice dintre cele două țări, cioară propunea ca România să-și respecte angajamentele conform contractelor semnate și să îi lase pe specialiști să se deplaseze în statul african.[4] Într-un final numărul acestora a ajuns la 47 iar misiunea lor s-a terminat la sfârșitul anului 1966 când cele două sonde au fost instalate cu succes și au început să funcționeze. Inaugurarea lor s-a desfășurat într-un cadru festiv, la care a participat și „domnul” Yakubu, membru în Consiliul Național, care a avut numai cuvinte de laudă la adresa specialiștilor români.[5]

În martie 1966, conducerea statului român a stabilit să continue relațiile diplomatice cu Ghana, în ciuda schimbării orientării politicii externe a noului guvern al statului african. Trebuie menționat că oficialii români nu au luat imediat această decizie ci au așteptat ca și alte țări comuniste să facă acest lucru, inclusiv URSS. Hotărârea a fost comunicată

---

[1] Arhiva Ministerului Afacerilor Externe, Fond Ghana, Problema 20/ an 1966/ Ghana, dosar nr. 175, f. 57
[2] AMAE, Fond Ghana, Problema 210/ an 1966/ Ghana, dosar nr. 186, ff. 7-12.
[3] *Ibidem*, ff. 23-26.
[4] Arhivele Naționale Istorice Centrale, Fond Ministerul Comerțului Exterior și Cooperării Economice Internaționale-Direcția Export-Import, dosar nr. 16/1966, ff. 61-62.
[5] *Ibidem*, f. 340.

însărcinatului cu afaceri a.i. ghanez, H.C.K. Seddoh de adjunctul MAE, Eduard Mezincescu în urma unei convocări a ghanezului la sediul MAE.[6]

Un regres în relațiile diplomatice dintre cele două țări a avut loc odată cu închiderea ambasadei Ghanei de la București din luna mai a aceluiași an. În acest sens, oficialii MAE ghanez l-au anunțat pe reprezentantul român de la Accra de intențiile lor încă din luna aprilie, motivând că făceau acel lucru din rațiuni economice, statul african intrând într-o gravă criză financiară. De altfel se mai menționa că statul african dorea să-și închidă aproximativ jumătate din cele 62 de oficii diplomatice existente în acel moment. Prin această mișcarea noua conducere a Ghanei și-a arătat orientarea prooccidentală deoarece majoritatea ambasadelor închise erau din statele comuniste precum și din foarte multe state din Africa. Drept urmare, oficialii români au regândit direcțiile relațiilor diplomatice româno-ghaneze, considerând că cel mai benefic ar fi să fie păstrat oficiul din Accra sub conducerea unui însărcinat cu afaceri a. i.. Motivul pentru care s-a recurs la acest lucru era din rațiuni strategice, acesta fiind singurul deschis într-o țară vorbitoare de limbă engleză din Africa Occidentală.[7]

În acea perioadă în care domnea instabilitatea politică în Ghana, România a devenit și reprezentanta intereselor Chinei pe lângă noul guvern al statului african. În luna martie a anului 1966 oficialii chinezi au solicitat statului român să preia apărarea intereselor sale și administrarea bunurilor ambasadei în caz că ghanezii decideau întreruperea relațiilor și expulzarea funcționarilor chinezi. Cererea a fost acceptată de conducerea RSR, iar Ambasada de la Accra a început să reprezinte și interesele Chinei după data de 26 octombrie, după ce, în prealabil guvernul ghanez decisese închiderea amabasadei sale de la Beijing și încetarea relațiilor diplomatice cu trei zile înainte.[8] Acest gest al Chinei era unul de prietenie față de România, recunoscând astfel meritele acesteia de mediator al conflictului sino-sovietic.

În ciuda acestor probleme apărute în relațiile româno-ghaneze, la 23 noiembrie 1966 reprzentanții celor două state au semnat un Acord Comercial și un Acord de Plăți pe termen lung. Acest lucru demonstra că în ciuda divergențelor la nivel politic și diplomatic relațiile economice dintre cele două țări s-au menținut la un nivel constant.

Primul dintre cele două documente menționate mai sus avea 16 articole și reglementa modul prin care România și Ghana urmau să-și vândă reciproc produsele. Printre altele se menționa că acestea puteau fi promovate prin organizarea unor expoziții și târguri, iar cantitatea lor se stabilea în urma unor negocieri. Conform anexelor de la sfârșitul Acordului Ghana putea să importe din statul român utilaje agricole, materiale de construcții și alte produs industriale și de uz casnic în timp ce putea exporta cacao, cafea, banane, diamante industriale, cherestea etc.[9]

Acordul de plăți pe termen lung semnat tot atunci avea nouă articole și era ca o completare a celui comercial stabilind în special modalitățile prin care urmau să fie plătite mărfurile importate de cele două țări. În acest sens, băncile naționale din România și din Ghana urmau să deschidă niște conturi speciale în care se puteau achita sumele respective.[10]

În acest context, la sfârșitul anului 1966 statul român exportase în Ghana anvelope și ranule PVC, material PVC și geamuri, textile, încălțăminte și echipament industrial pentru

---

[6] AMAE, Fond Ghana, Problema 220/ an 1966/ Ghana, dosar nr 197, ff. 98-99.
[7] *Ibidem*, ff. 162-164.
[8] *Ibidem*, ff. 179-181.
[9] Întregul Acord însoțit de anexe se găsește în ANIC, Fond MCECEI- Direcția export-import, dosar nr. 37/1966-1967, ff. 147-154.
[10] *Ibidem*, ff. 157-160.

instalațiile de foraj și ciment special de sondă. În același timp, au fost importate din statul african 1.900 de tone de cacao, conform raportului de activitate al Ambasadei României de la Accra pe anul 1966.[11]

Un eveniment inedit a avut loc în Guineea, în timpul unei vizite efectuate de o delegație română, condusă de Petre Blajovici, între 29-12 octombrie 1966. Acolo, oficialul român a avut o întâlnire la 2 octombrie cu fostul președinte al Ghanei, Kwame Nkrumah, care după o perioadă petrecută în China și Uniunea Sovietică se refugiase în Guineea. Despre acest eveniment raportul realizat cu ocazia vizitei delegației române în Guineea menționa: „ *În timpul scurtei convorbiri s-a constatat că K. Nkrumah este puțin informat atât cu privire la situația din Ghana cât și din Guineea. În general, K. Nkrumah a lăsat impresia unui om absent, rupt de evenimentele zilei și lipsit de preocupări actuale. A apărut stingher și izolat cu toate că, la manifestările oficiale a însoțit pe președintele Sekou Toure.*”[12]

La începutul anului 1967 relațiile diplomatice dintre cele două țări au revenit la normal odată cu oficializarea numirii unui nou ambasador ghanez în România cu reședința permanentă la Belgrad, în persoana lui K. D. Gwira. Ministerele de externe ale celor două țări au anunțat oficial acest lucru în data de 13 ianuarie, iar noul ambasador și-a prezentat scrisorile de acreditare președintelui Consiliului de Stat al RSR, Chivu Stoica, în data de 20 februarie. În discursul său, diplomatul ghanez a vorbit despre relațiile dintre cele două țări, transmițând mulțumirile Consiliului Național de Eliberare pentru sprijinul acordat Ghanei în domeniul prospectării și exploatării petrolului. În replică, Chivu Stoica a pezentat direcțiile politicii externe românești, amintind de atenția pe care o acorda dezvoltării relațiilor sale cu noile state dein Africa pe baza respectări principiului suveranității și neamestecului în treburile interne ale acestora.[13]

În luna martie au fost reluate și relațiile culturale dintre cele două state atunci când Ewussi Emmim, organizator regional al Departamentului de artă și cultură din cadrul Ministerului Educației din Ghana, a efectuat o vizită în România la invitația Institutului Român pentru Relații Culturale cu Străinătatea. Inițial evenimentul trebuia să aibă loc în 1966 însă cu câteva zile înainte de sosire, oficialul ghanez a anulat-o invocând motive de sănătate. Pe durata șederii în România, acesta a vizitat mai multe obiective culturale din București, Brașov și Cluj, însă, conform unui raport al IRRCS, ghanezul a avut un comportament neadecvat față de oficialii români care l-au însoțit solicitându-le bani și bunuri materiale, deși avea o diurnă zilnic, și jignindu-i deseori. În concluzie, oficialii Institutului conchideau că acea vizită a fost o nereușită și sugerau ca pe viitor să fie selectate cu atenție persoanele care urmau să viziteze România.[14]

Cel mai important eveniment în relațiile româno-ghaneze din anul 1967 a fost vizita unei delegații guvernamentale economice române conduse de Dumitru Usturoi, adjunct în cadrul MCE, în statul african de la sfârșitul lunii aprilie. Aceasta a făcut parte dintr-un turneu care a cuprins vizite în mai multe state africane în primăvara acelui an. Principalele obiective ale delegației române erau de a semna Protocolul pentru schimburile comerciale dintre cele două state pe termen lung, de a negocia un protocol pentru reeșalonarea datoriilor avute de Ghana față de România și să poarte discuții cu ministerele, firmele și cercurile de afaceri ghaneze.[15]

---

[11] AMAE, Fond Ghana, Problema 20/ an 1966/ Ghana, dosar nr. 170, f. 48.
[12] ANIC, Fond CC al PCR-Secția Relații Externe, dosar nr. 268/1966, f. 24.
[13] *Scânteia,* XXXVI, nr. 7252, 21 februarie 1967, p. 3.
[14] ANIC, Fond Institul Român pentru Relații Culturale cu Străinătatea-Africa, dosar nr. 23/1962-1967, ff. 93-95.
[15] AMAE, Fond Ghana, Problema 212/ an 1967/ Ghana, dosar nr. 216, f. 2

Putem afirma că această vizită a delegației economice române și-a atins scopul, în timpul acesteia fiind perfectate mai multe contracte și protocoale cu firme ghaneze pentru construirea și dotarea cu echipament a trei fabrici de prelucrare a lemnului. Valorarea totală a cheltuielilor urma să fie de 1, 2 milioane de dolari, plătiți în bușteni exotici. Alte înțelegeri cu partea ghaneză s-au referit la construirea unei fabrici de felinare de vânt și explorarea comună a unor zone în care se presupunea că se află zăcăminte de bauxită.[16]

În timpul vizitei, partea ghaneză și-a exprimat în fața oficialilor români și o serie de nemulțumiri, cea mai importantă fiind legată de evoluția lucrărilor de foraj efectuate de specialiștii români în statul african, începute la sfârșitul anului 1966. Se reproșa faptul că din 3000 de metri care trebuiau forați până atnci nu se realizaseră decât jumătate, iar asta din cauza defectării unor utilaje și a apariției unor neînțelegeri între inginerii români care se ocupau de acel proiect. În acest context, Dumitru Usturoi a verificat personal informațiile și după ce s-a convins că sunt adevărate a trimis urgent o telegramă în țară prin care aducea la cunoștiință situația din Ghana instituțiilor abilitate. În acest sens, el propunea ca selecția specialiștilor să fie mai strictă și să se trimită de urgență în statul african utilajele de forare care se defectaseră.[17]

De fapt, neînțelegerile au fost cauzate de cei doi reprezentanți ai PCR din cadrul grupului care aveau funcția de organizator de grupă de partid și adjunct al acestuia. Despre aceștia, însărcinatul cu afaceri a.i din Accra afirma într-o telegramă: „ *Frecventele cazuri de incompetență profesională și organizatorică din parta conducerii profesionale și de partid; lipsa de exemplu personal, dispoziții eronate și contradictorii, cazuri de neprincipialitate, lipsă de conducere colectivă. S-au făcut aprecieri că acești conducători au venit în Ghana nu pe baza calităților lor profesionale ci a plocoanelor date unor persoane din Ministerul Petrolului care s-a ocupat de recrutarea lor.*”[18]

De altfel, la scurt timp de la acel eveniment întreg lotul de specialiști români a fost înlocuit cu altul, mult mai atent selecționat.

În luna mai reprezentanții ambasadei de la Accra au efectuat o acțiune de promovare a României în Ghana care a constat în organizarea unei expoziții și a unei gale de filme românești în orașul Sunyani. Pe lângă aceste activități, diplomații români au mai avut întâlniri cu autoritățile orașului și ai regiunii din care acesta făcea parte. Expoziția a fost organizată în data de 22 mai și a constat în prezentarea unor fotografii, timbre și desene realizate de copiii din România. Conform unui raport al ambasadei, la sfârșitul evenimentului oficialii români au organizat un dineu la care au fost invitați mai ulți membrii ai instituțiilor de conducere a orașului. În seara aceleiași zile a fost organizată și gala de filme, la care au participat, conform raportului, aproximativ 400 de persoane.[19] Aceste activități de popularizare a României în orașul Sunyani a fost organizată cu ajutorul lui Ewussi Emmim, cel care efectuase o vizită la București în luna martie a aceluiași an și care nu lăsase o impresie tocmai bună. A doua zi, diplomații români s-au deplasat și la Kumasi, al doilea oraș din Ghana ca mărime, unde au donat un set de albume și mai multe cărți românești Centrului Cultural de acolo. Conform raportului ambasadei, materialele au fost predate în cadrul unei festivități, iar acest eveniment a fost relatat și în presa locală și centrală din Ghana.[20]

---

[16] AMAE, Fond Ghana, Problema 212/ an 1967/ Ghana, dosar nr. 215, ff. 14-15
[17] AMAE, Fond Ghana, Problema 212/ an 1967/ Ghana, dosar nr. 217, ff. 1-3.
[18] *Ibidem*, ff. 14-15
[19] AMAE, Fond Ghana, Problema 217/ an 1967/ Ghana, dosar nr. 226, ff. 15-17.
[20] *Ibidem*, ff. 17-18.

Ultima etapă a relațiilor româno-ghaneze pe anul 1967 a fost reprezentată de vizita în România a Comisarului pentru comerț exterior al Ghanei, eveniment care a avut loc în luna noiembrie. Cel mai important moment al acestuia a fost semnarea protocolului de schimburi de mărfuri pe anul 1968, așa cum reiese din raportul de activitate al ambasadei române de la Accra pe anul 1967.[21]

În anul 1968 România a căpătat un prestigiu din ce în ce mai mare în fața oficialilor ghanezi, spre deosebire de celelalte țări comuniste care erau privite cu reticență de guvernul militar al statului african. Cel puțin așa reiese din raportul general pe anul respctiv al Ambasadei române de la Accra, în care se menționa: „ *Cu toată rezerva evidentă a guvernului militar ghanez față de țările socialiste în general, în cazul României se fac aprecieri favorabile privind politica ei externă, consecventă și fermitatea cu care țara noastră promovează principiile independenței, egalității suverane și neamestecului în treburile interne ale altor țări. Factorii de cea mai înaltă răspundere ai guvernului ghanez sunt edificați corect asupra politicii statului nostru, pentru care au admirație și respect.*”[22]

Prima acțiune în relațiile româo-ghaneze pe anul 1968 a fost reprezentată de posibila cooperare în domeniul explorării unor zăcăminte de bauxită de pe teritoriul statului african, ofertă care fusese trimisă de partea ghaneză în anul 1967. În acest sens, la 27 ianuarie 1968, însărcinatul cu afaceri a. i. al României la Accra i-a făcut o vizită lui J. K. D. Appiah, directorul Direcției Economice din MAE ghanez, pentru a-l informa că forurile competente române erau de acord cu solicitarea statului african, urmând ca, în scurt timp să facă o ofertă concretă. Africanul i-a mulțumit oficialului român spunându-i că propunerea era confidențială și fusese sugerată doar României.[23]

În perioada 23 aprilie-4 iunie 1968 o delegație română alcătuită din reprezentanți ai firmei de comerț exterior Prodexport și ai Ministerului Industriei Alimentare a efectuat o serie de vizite în mai multe state africane, inclusiv în Ghana. Obiectivele acestei acțiuni au fost prospectarea piețelor respective și încheieri de contracte pentru livrarea mai multor produse alimentare. Conform raportului oficial al turneului singurul rezultat concret la care s-a ajuns cu ghanezi a fost contractarea unei comenzi de 900 tone de pește oceanic în valoare de 3600000 de lei valută, acesta urmând să fie livrat prin intermediul Prodexport.[24] Pe durata șederii în Ghana, delegația română a mai intrat în contact cu mai multe firme care erau interesate de importul de diferite tipuri de conserve de pește, bomboane și paste făinoase.[25]

Un alt moment important al relațiilor economice dintre cele două state s-a consemnat în data de 13 iunie 1968, atunci fiind semnat procesul-verbal de dare în primire către partea ghaneză a celei de-a doua instalație de foraj livrată de statul român. Într-o telegramă trimisă de Ambasada din Accra se menționa că din acel moment obligațiile contractuale ale României încetaseră iar specialiștii aflați acolo se reîntorseseră în țară. De asemenea, se mai specifica faptul că oficialii ghanezi au apreciat munca acestora, iar zona în care ei găsiseră petrol a fost dată spre exploatare unei firme israeliene ai căror reprezentanți se interesaseră la Ambasadă de rezultatele obținute de geologii și inginerii români.[26]

---

[21] AMAE, Fond Ghana, Problema 212/ an 1967/ Ghana, dosar nr. 217, f. 46
[22] AMAE, Fond Ghana, Problema 20/ an 1968/ Ghana, dosar nr. 231, f. 22.
[23] AMAE, Fond Ghana, Problema 212/ an 1968/ Ghana, dosar nr. 248, ff. 1-2.
[24] ANIC, Fond MCECEI- Direcția export-import, dosar nr. 5/ 1968, f. 2. De altfel afacerea reușită cu statul ghanez a avut cea mai mare cifră din întreg turneul, acest lucru fiind dovedit de cifra totală a înțelegerilor concrete încheiate de delegația română care aveau o valoare de 4.777.750 lei valută.
[25] *Ibidem*, ff. 13-15
[26] AMAE, Fond Ghana, Problema 212/ an 1968/ Ghana, dosar nr. 248, ff. 5-6.

Pe plan cultural oficialii ambasadei române de la Accra au fost informați în data de 14 august că în orașul Tamale situat în nordul Ghanei fusese înființat un club al „prietenilor României". Printr-o scrisoare trimisă ambasadei, președintele acestei organizații solicita materiale despre statul român și adresele unor organizații similare românești cu care ar fi putut coresponda. De asemenea, acesta mai afirma că respectivul club avea 125 de membri și scopul său era de a promova și încuraja prietenia cu cetățenii români.[27]

Au mai existat și alte activități ale cooperării româno-ghaneze, care au fost menționate în raportul de actvitate dar despre care nu am descoperit alte documente. Pe plan economic au fost purtate discuții cu unele firme ghaneze privind livrarea de fabrici și instalații complexe românești pentru producerea de palcaje, mobilă, plăci și tuburi de asbociment.[28]

Pe plan cultural, cele ma importante evenimente au fost organizarea a trei expoziții de fotografii și a unei seri culturale românești la care au participat mai mulți profesori de la școlile secundare ghaneze. A mai fost o seară românească și la Clubul internațional al presei din Accra unde s-a difuzat filmul *Faust XX*.[29]

La sfârșitul anului 1968 a fost semnat la Accra și Protocolul asupra schimbului de mărfuri pe anul 1969 dintre RSR și Ghana.[30] La sfârșitul documentului se aflau și anexele cu produsele care puteau fi parte a comerțului dintre cele două state. Spre deosebire de înțelegerile precedente, aceasta prevedea o lărgire a bunurilor care puteau fi tranzacționate între instituțiile de resort din România și Ghana. Astfel, statul român putea să exporte în Ghana diferite utilaje industriale, camioane, tractoare, mașini agricole, obiecte de uz casnic, produse din industria chimică, alimentară, ușoară etc. În schimb, din statul african se putea cumpăra cacao, cafea, cherestea și bușteni exotici, bauxită, cauciuc și mangan.[31]

Acordul era oarecum nerealist, oficialii români neținând cont de puterea redusă de absorbție a produselor românești de piața ghaneză și de piedicile puse mai mult sau mai puțin intenționat statelor comuniste în comerțul cu Ghana. Cea mai importantă dovadă în acest sens sunt cifrele realizate în schimbrile comerciale dintre cele două state în comparație cu suma prevăzută în cadrul Acordului Comercial de pe anul 1968. Aceasta a fost în valoare de 4.613.000 lei valută față de 11.068.000 lei valută cum era prevăzut pe hârtie.[32]

Anul 1969 a fost unul extrem de important pentru evoluția Ghanei, atunci militarii care conduceau țara încă din 1966 retrăgându-se și predând puterea unui guvern civil condus de Kofi Busia. Cu toate acestea, militarii au mai păstrat câteva funcții în stat cum ar fi cea de conducător al Comisiei Prezidențiale (echivalentul funcției de președinte de stat), care i-a revenit brigadierului Afrifa, cel care îl înlocuise pe generalul Ankrah. În primele sale declarații, noua conducere a țării și-a exprimat o poziție neutră în relațiile cu statele occidentale și cele comuniste. În ciuda acestui punct de vedere Ghana manifesta o apropiere din ce în ce mai mare față de Marea Britanie și SUA și o distanțare tot mai mare față de statele comuniste. Această situație a afectat și relațiile acestui stat cu România, acesta aflându-se în anul 1969 pe un trend descendent în comparație cu anii anteriori.

Cel mai important eveniment al acelui an a fost acreditarea lui Gheorghe Iason ca ambasador în Ghana, cu rezidența în Lagos, capitala Nigeriei. Această propunere a fost făcută la sugestia CC al PCR, în contextul în care, cu un an înainte statul african își numise drept

---

[27] AMAE, Fond Ghana, Problema 217/ an 1968/ Ghana, dosar nr. 254, ff. 18-19.
[28] AMAE, Fond Ghana, Problema 20/ an 1968/ Ghana, dosar nr. 231, f. 24.
[29] *Ibidem*, f. 27.
[30] Textul Acordudului se găsește în ANIC, Fond MCECEI-Direcția export-import, dosar nr. 35/1968-1969, ff. 242-243.
[31] *Ibidem*, ff. 244-246.
[32] AMAE, Fond Ghana, Problema 212/ an 1969/ Ghana, dosar nr. 270, ff. 28-30

reprezentant în România pe ambasadorul său de la Belgrad. Numirea lui Iason a devenit oficială abia la 25 iulie 1969, atunci când a fost publicat Decretul Consiliului de Stat care certifica acest lucru.[33]

La 8 iulie 1969 Ministerul Afacerilor Externe ghanez a informat ambasada română de la Accra că și-a dat acordul pentru numirea lui Gheorghe Iason în funcția de ambasador al RSR în Ghana.[34] Astfel, după 8 ani de la deschiderea oficiului diplomatic din statul african a fost numit și primul ambasador român.

Datorită situației din Ghana, în acea perioadă erau organizate alegeri pentru Adunarea Constituantă, oficialii români au propus ca noul ambasador să își prezinte scrisorile de acreditare în toamna anului 1969, după instaurarea noului guvern civil. Evenimentul a avut loc abia la 1 decembrie, noul ambasador al României fiind primit de directorul Comisiei Prezidențiale Ghaneze, brigadierul Afrifa. În timpul ceremonialului cei doi oficiali au vorbit în principal despre relațiile româno-ghaneze dar au abordat și teme referitoare la situația internațională.[35]

Noul ambasador a rămas în Ghana până în data de 17 decembrie, iar în acea perioadă a avut întâlniri cu primul-ministru, Kofi Busia, ministrul afacerilor externe și alți oficiali ghanezi. În timpul acestor conovorbiri au fost abordate mai multe subiecte inclusiv colaborarea româno-ghaneză. Într-o informare către centrala MAE, Iason afirma că minsitrul finanțelor și planificării din statul african a trasat principalele trei domenii în care cele două state puteau coopera. Primul dintre acestea continuarea proiectului de explorări petroliere început încă din timpul lui Nkrumah și care se bucurase de un real succes. Pe plan secund se afla posibilitatea participării României la exploatarea zăcămintelor de bauxită și producerea aluminiului alături de state precum SUA și Japonia. A treia propunere era legată de o posibilă asistență oferită de România Ghanei în organizarea unor ferme moderne pentru cultivarea pământului. O altă propunere a fost făcută și de ministrul industriei și comerțului al statului african care era interesat de posibilitatea construirii unei linii pentru asamblarea tractoarelor românești în Ghana.[36]

În anul 1969 au avut loc și câteva evenimente pe plan cultural între cele două state. Astfel, în perioada 14-21 iulie 1969, ansamblul folcloric „Ciprian Porumbescu" din Suceava a efectuat un turneu în Ghana, după ce trecuse înainte și prin alte țări africane. Conform unei informări a ambasadei române către MAE acest eveniment fusese prevăzut în cadrul Acordului Cultural dintre cele două state și organizat prin intermediul Consiliului Artelor.[37] Din același document reiese că pe durata șederii în Ghana, artiștii români s-au bucurat de o atenție sporită din partea autorităților, fiind cazați la cele mai bune hoteluri din orașele prin care au trecut, fiindu-le promovate spectacolele în mai multe ziare și susținând chiar o conferință de presă la Accra.[38] În final se concluziona că acel eveniment a avut un impact pozitiv pentru relațiile culturale româno-ghaneze, în acest sens afirmându-se: „ *Turneul ansamblului Ciprian Porumbescu a constituit un real succes, contribuind la o mai bună cunoaștere a României în Ghana. Este prima acțiune cu mai multă senificație, realizată în baza acordului cultural româno-ghanez. Cu acest prilej, s-a putut constata atitudinea favorabilă a părții ghaneze față de dezvoltarea relațiilor bilaterale. Trebuie menționat,*

---

[33] ANIC, Fond Consiliul de Stat. Decrete, dosar nr.883/ 1969, f. 1.
[34] AMAE, Fond Ghana/ Problema 220/ an 1969/ Ghana, dosar nr. 280, f. 32.
[35] Pentru mai multe informații despre acel eveniment a se vedea *Ibidem*, ff. 37-39.
[36] *Ibidem*, ff. 42-44.
[37] AMAE, Fond Ghana, Problema 20/ an 1969/ Ghana, dosar nr. 263, f. 48.
[38] *Ibidem*, ff. 49-50.

totodată, faptul că turneul ansamblului din Suceava este prima acțiune de acest fel acceptată și realizată de partea ghaneză cu o țară socialistă, după lovitura de stat din 1966."[39]

Tot sub patronajul Consiliului Artelor din Ghana a fost organizată între 22-29 septembrie expoziția „*Prin România azi*" la care au participat mai mulți oficiali ghanezi dar și diplomați și angajați ai misunilor diplomatice ale diferitelor țări cu care Ghana avea relații diplomatice. Ca și în cazul precedentului eveniment cultural organizat în statul african, expoziția a fost mediatizată în ziarele ghaneze fiind ținută și o conferință de presă în acest sens, cu câteva zile înainte de deschidere. Conform unui raport al IRRCS în data de 24 septembrie a fost organizată o seară culturală românească în Sala Bibliotecii Centrale din Accra. În cadrul acesteia au fost prezentate o serie de diapozitive cu imagini din România și s-a ascultat muzică românească. Dintr-un discurs al unui pictor ghanez aflm că, în luna august fusese organizată o expoziție de artă ghaneză la București.[40]

În luna decembrie a anului 1969 a avut loc o tentativă de stabilire a relațiilor pe linie sportivă între România și Ghana. În acest sens statul african a solicitat organizarea unui amical între selelcționatele de fotbal ale celor două țări pe teritoriul ghanez în luna februarie a anului 1970. În caz că echipa României nu era disponibilă, Consiliul Sporturilor din Ghana propunea trimiterea unei echipe de club puternice precum Steaua, Dinamo sau Rapid. Partea română a acceptat să trimită echipa olimpică a țării sau pe Steaua București, punând condiția ca forurile competente ghaneze să asigure transportul echipei pe ruta București-Accra.[41]

În anul 1970 primul eveniment al relațiilor româno-ghaneze a constat în semnarea la București a Protocolului privind schimburile de mărfuri pe anul respectiv din data de 21 martie. Documentul avea șase articole și era o continuare a celor din anii anteriori reglementând relațiile comerciale dintre cele două state. Protocolul era însoțit și de două anexe în care erau trecute listele cu mărfurile care puteau face obiectul schimburilor dintre cele două state. Astfel ghanezii puteau importa din România utilaje industriale, tractoare, caminoane, produse chimice, textile alimentare, cărți, jucării, obiecte de uz casnic etc. În schimb, statul român putea cumpăra din Ghana cacao, cafea, bauxită, cauciuc, bușteni exotici etc.[42]

Un alt eveniment a fost prezentarea scrisorilor de acreditare a noului ambasador ghanez în România, Alhaj Yakubu Tali. Acesta a fost primit de Nicolae Ceaușescu în data de 18 decembrie 1970, iar în timpul ceremonialului cei doi oficiali au rostit toasturi, conform protocolului diplomatic. În discursul său, noul ambasador al statului african a vorbit despre relațiile româno-ghaneze care se bazau pe principiile enunțate în Carta ONU. În continuare, diplomatul a lăudat activitatea specialiștilor români în Ghana din anii trecuți și modul în care statul român i-a pregătit pe ghanezii veniți la specializare tot în acea perioadă. În schimb, Ceaușescu a prezentat direcțiile politicii interne și externe a României, accentuând dorința de a sprijini noile state africane în dezvoltarea lor economică. În final, conducătorul român și-a manifestat dorința ca relațiile dintre cele două state să continue să se dezvolte în perioada următoare.[43]

---

[39] *Ibidem*, f. 51.
[40] ANIC, Fond IRRCS-Ghana, dosar nr. 29/1969, ff. 39-40.
[41] AMAE, Fond Ghana, Problema 217/ an 1969/ Ghana, dosar nr. 278, ff. 1-3.
[42] ANIC, Fond MCECEI- Direcția export-import, dosar nr. 50/1970, ff. 92-96.
[43] *Scânteia,*an XL, nr. 8642, 19 decembrie 1970, p. 7

Tot în acel an, Ghana nu și-a plătit partea prevăzută din datoria pe care o avea față de România, oficialii ambasadei de la Accra fiind convinși că ghanezii doreau o nouă reeșalonare a plății creditului de 10 milioane de dolari pe care statul român îl acordase.[44]

În concluzie relațiile româno-ghaneze în perioada studiată au fost inconsistente, acest lucru fiind cauzat de orientarea noii conduceri a statului african ajunsă la putere în urma loviturii de stat din februarie 1966. Deși reprezentanții foarte multor state comuniste au avut de suferit de pe urma schimbărilor produse, românii aflați în Ghana la acea dată nu au fost foarte afectați de acele evenimente. mai mult, relațiile dintre cele două state au continuat, mai ales pe plan cultural și economic. Cu toate acestea, guvernul ghanez și-a închis ambasada de la București în anul 1966, din acel moment ambasadorii acreditați la București având reședința permanentă la Belgrad.

BIBLIOGRAPHY

1. Arhivele Ministerului Afacerilor Externe- Fond Ghana, dosare: 170, 175 (Problema 20/ an 1966/ Ghana), 186 (Problema 210/ an 1966/ Ghana), 197 (Problema 220/ an 1966/ Ghana), 215, 216, 217 (Problema 212/ an 1967/ Ghana), 226 (Problema 217/ an 1967/ Ghana), 231 (Problema 20/ an 1968/ Ghana), 231 (Problema 20/ an 1968/ Ghana), 248 (Problema 212/ an 1968/ Ghana), 254 (Problema 212/ an 1968/ Ghana), 263 (Problema 20/ an 1969/ Ghana), 270 (Problema 212/ an 1969/ Ghana), 278(Problema 217/ an 1969/ Ghana) 280 (Problema 220/ an 1969/ Ghana), 282 (Problema 217/ an 1970/ Ghana).
2. Arhivele Naționale Istorice Centrale- Fond Consiliul de Stat. Decrete, dosar nr.883/ 1969
- Fond Institutul Român pentru Relații Culturale cu Străinătatea- Africa, dosare: 23/1962-1967, 29/1969
- Fond Ministerul Comerțului Exterior și Cooperării Economice Internaționale- Direcția Export-Import, **dosare**: 16/1966, 37/1966-1967, 5/ 1968, 35/1968-1969, 50/1970
- Fond CC al PCR-Secția Relații Externe, dosar nr. 268/1966

3. CALAFETEANU, Ion (coord.), ***Politica externă a României-dicționar cronologic,*** **Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986**
4. GLIGA, Vasile (coord.), ***Reprezentanțele diplomatice ale României,*** **volumul III, Editura Politică, București, 1973**
5. ***Scânteia,*** **numere din anii 1966-1970**

[44] AMAE, Fond Ghana, Problema 212/ an 1970/ Ghana, dosar nr. 282, f. 91.

AGRICULTURAL TOURISM POTENTIAL – NECESARRY SUPPORT IN THE SUSTAINABLE DEVELOPMENT OF WESTERN ROMANIA

Gheorghe Pribeanu

Assoc. Prof., PhD, "Vasile Goldiș" West University of Arad, Marius Boiță, Assoc. Prof., PhD, "Vasile Goldiș" West University of Arad, Ionela Mihaela Milutin, Lecturer, PhD, Western University of Timisoara

Abstract: ***:*** *Concerns about sustainable development are the result of complex issues which are subject to all humanity: environmental degradation, uncontrolled expansion of urbanization, poverty, etc. The spread and diversified Romanian rural space represents not only the most important source of food but especially it represents the national heritage of culture and civilization, being the source of Romanian spirituality and historical permanence of the Romanian nation. Romania's rural development is a summary of research undertaken in the field. Knowledge, research, improvement and development of rural areas are complex activities of vital importance for a country, both by sizing the rural space, expressed through the area owned and the population occupied in productive activities of social services and cultural activities, of habitat and of tourism. The agricultural tourism potential of the Romanian village is extremely complex, comprising in its composition natural and cultural-historical components of a big variety and touristic attractions. Along with the natural framework composed of landscape aspects, elements of flora and fauna, landforms of high attractiveness, rivers and lakes, natural factors of treatment, some natural reservations, national parks, and the rural. Romanian space also benefits from a highly original and authentic ethnographic and folklore potential.*

Keywords: sustainable development, rural space, natural reservations, national parks, agricultural tourism

1. INTRODUCTION

Romanian rural area spread and diversified, represents not only the most important source of food but represents especially national heritage of culture and civilization, being the source of spirituality and durability of the historic Romanian nation.

Romania's rural development is a summary of research undertaken in the field.

An attempt to treat the complexity of issues related to balanced and sustainable development policies, in favors, supporting human rights, to improve their living conditions, to increase the attractiveness of youth having any profession to what is called "country life".

Knowledge, research, improvement and development of rural areas are complex activities of vital importance for the country, both by sizing the countryside, expressed through the area owned and by the population occupied in productive activities, social services and cultural activities, habitat and tourism.

European Charter considers that rural areas within Europe represents 85% of its total area and affecting, directly or indirectly, more than half of the European population. In many European countries it is stated that the rural, with everything that belongs to this notion: population, villages, culture, traditions, history, economic and social life, landscapes, constitutes “the visit card of the country, its national identity".

For Romania, a rural area, both in size and structure as well as functionality, has a special significance. First, the size of Romanian rural areas measured by its share in the country's surface and the share of rural population constitutes a reference in defining the role of this area in the national territory.

Romanian rural area comprises 93.7% of Romania, and in this space almost half of the population lives (45%).

It can be appreciated that in Romania, about the concept of rural development, before the war, there were no complex scientific and systemic concerns.

Except the interwar period when the great scientist Dimitrie Gusti founded the Romanian sociology and when there were conducted extensive sociological research in the field, which surveyed the Romanian village.

Invigorating, reactivation of the research in the development of rural space are imposed by the powers of the time, the emergence of processes with adverse effects on the overall status of the motherland.

In Romania this issue arises with greater acuity if we consider the period of half a century in which there have been serious distortions in economic and social normality.

2. MATERIALS AND METHODS

2.1. RURAL AREAS AND SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Sustainable development is defined as development that "meets the needs of the present, without harming the ability of future generations" (Crăciun, Șt., 1997).

Concerns about sustainable development are the result of complex issues, which constitutes the object of all mankind: environmental degradation, uncontrolled expansion of urbanization, poverty, etc.

This concept comprises two important issues:

◙ how economic growth can be achieved without adverse consequences for the life of the planet;

◙ environmental protection.

Both problems need to be addressed so as not to affect the lives of future generations. The notion of "sustainable development" should be approached from three points of view:

◙ a temporal dimension;

◙ a notion of fairness;

◙ environment.

The concept of sustainable development starts from the idea that nature is the only source of resources and therefore must be protected, both for the present and for the future. Ever before, a civilization has not destroyed so much living environment, have not been threatened as now, with the destruction of oceans, species of plants and breeds of animals, and the ozone layer was not so heavily affected as at present time and the pollution was never so threatening.

When considering all these, mostly blame belongs to the powerful industrialization.

This opinion is considered by experts to be a mistake: the industry must be made not guilty of all the ecological disaster in which we find ourselves, but the man because of greed, through inattention, indifference, negligence, he hasn't selected, has not properly applied the discoveries from science and technique, has not acted so as to lead to the development and protection of nature and not to its degradation.

The man is the one who must demonstrate good judgment and sense of responsibility when he acts so as to take account of the natural laws and ensure ecological balance. Of all the actions that led to the destruction of the environment, pollution has the biggest impact on nature and man.

Pollution of air, water, soil and generous and friendly nature turned in one increasingly hostile and dangerous.

The most dangerous form of pollution is probably the one caused by the practice of intensive agriculture and industrialization.

This is because agricultural pollution involves primarily damage to soil and it can be applied to virtually any process of purging, it can be depopulate through a slow action virtually natural factors. Then, agriculture includes, unlike industry, areas extremely stretched, making the consequences much more serious. Pollution in agriculture directly touches the man through food; He can't defend, and the action takes place in this way directly on the human body. It seems a paradox that, as it develops and arrogates proudly epoch-making discoveries man gets virtually all the more destructive or even self-destructive.

Therefore, the problems of economic growth and development cannot be separated from those ecological.

Table 1

Agricultural land area affected by various factors restraining the productive capacity, 2013

The name of the element	The affected area (thousands hectares)
Frequent drought, of which:	7100
with irrigation facilities	3176
Excess moisture in the soil at regular intervals, of which:	3781
with facilities draining-drainage	3202
Landslides	702
Soil erosion by wind	378
Excessive frame above the ground	300
The saltiness' of the soil	614
Soil compaction due to improper work ("tilling")	6500
Natural soil compaction	2060
Crusting	2300
Small and very small reserves of humus in the soil	7485
Strong and moderate acidity	3424
High alkalinity	223
Providing low and very low mobile phosphorus	6330

Providing low and very low mobile potassium	787
Providing low nitrogen	5110
Deficiencies of micronutrients (zinc)	1500
Chemical soil pollution due to various socio-economic activities	900

Source: Romanian Statistical Yearbook, 2014

Ecological propulsion problem in the world concerns in recent decades has resulted in unprecedented mobilization of public opinion in this matter. Its sensitivity has demonstrated that mankind was already aware of the negative impact on the development of their own lives and especially the near future.

As a result of these concerns was the concept of sustainable development, which was recommended by the United Nations General Assembly in its resolution 42/187 as a guiding principle of national strategies in the field of economic development and environmental protection.

2.2. RURAL AREA IN ROMANIA

Romanian rural area spread and diversified, represents not only the most important source of food but mostly represents the heritage of national culture and civilization, constituting the source of Romanian spirituality and historical perennially of the Romanian nation.

Romania's rural development represents a synthesis of research conducted in the field.

An attempt to handle the complexity of the issues relating to the balanced development and policies in favor of sustainable, human support, to improve the conditions of life, in order to enhance youth attraction of any profession by what is called "country life".

Knowledge, research, improvement and development of rural areas are complex activities of vital importance for a country, both by sizing the countryside, expressed through the area owned and the population occupied in productive activities, social-cultural services, tourism and habitat.

European Charter for rural areas says that rural territory of Europe represents 85% of its total area and affects, directly or indirectly, more than half of the European population.

In many European countries it is stated that rural area, with everything that belongs to this notion: the population, villages, traditions, history, culture, economic and social life, landscapes, etc., constitute "the visit card of the country, its national identity."

For Romania, a rural area, both in size and structure and functionality, has a special significance. First, the size of the Romanian rural space as measured by its share in the area of the country and through the share of rural population constitutes the reference element in the definition of the role of this territory in the whole national territory.

Rural Romanian area comprises 93.7% of the Romanian area, and in this area lives nearly half of the country's population (45%).

It can't be designed a programmer of comprehensive and sustainable rural development without having starting from the realities of the present, no matter which they are.

To radiography the today conditions of the Romanian village it must be started from his physical structure: houses, homes, farms, holdings and their current infrastructure of rural territory, because between these elements and the economic and social status, there is a two-way link of conditionality.

Table 2

Distribution of agricultural land by quality classes, on 2013

Quality class	Mode of use									
	Total agricultural		Arable		Pastures and meadows		Vineyards		Orchards	
	thousands ha	%	thousands ha	%	thousands ha	%	thousands ha	%	thousands ha	%
Total area	14717	100	9414	100	4845	100	231	100	227	100
Class I	917	6,2	855	9,1	51	1,1	10	4,3	1	0,4
Class II	3041	20,7	2647	28,1	311	6,4	60	26,0	23	10,1
Class III	4756	32,3	3335	35,4	1263	26,1	76	32,9	82	36,1
Class IV	3943	26,8	1766	18,8	2007	41,4	75	32,5	95	41,9
Class V	2060	14,0	811	8,6	1213	25,0	10	4,3	26	11,5

Source: Romanian Statistical Yearbook, 2014

Regarding rural development, Romania must adopt a new philosophy of development, namely: rural area in Europe is a precious landscape area, a fruit of a long history and whose rescue is a vivid concern for society.

Rural areas can fulfill its functions of supply, relaxation, equilibrium of the most desirable in society only if it remains an attractive and original living space, equipped with good infrastructure; agriculture and forestry viable local conditions favorable non-agricultural economic activities; an intact environment and a taking care landscape.

Romanian rural area occupy about 93% of the country, here 45% of the population lives in communes and villages are managing 89% of the total and 91% of agricultural land (Measnicov, M., 2000).

Currently, this space is in a strong decline, and could be considered here is not acting yet market forces, the transition is slow and failed to pass the tip of the strongest measures to be taken for the establishment of a directorate sustainable development.

2.3. INFRASTRUCTURE OF RURAL AREAS

A necessary condition of any economic and social activities is ,compulsory, an adequate, modern and safe infrastructure, and it is inconceivable that, during this period, characterized by the intensification of unprecedented velocity of circulation of information, capital, goods and persons, the absence or the precariousness of vehicular circuits or channels.

The main components of the infrastructure are: transportation network, telecommunications network and information network.

These networks are characterized by physical and technological structures, technical performance, density, etc., without which there can be a social and economic dynamics.

There is a very close correlation between the level of economic development and the degree of territorial expansion and the performance of infrastructure networks; they are linked as well to the pace of economic and social development.

The main components of technical equipment of the localities are: supply networks, electricity supply networks, gas networks, and district heating networks, water supply networks of hot water supply, sewers, sewage processing and storage of garbage.

The countryside is marked by a strong discrepancy to the overall development of the country, from all points of view: economic, social, financial. The most obvious are discrepancies concerning living conditions between rural and urban areas.

Achieving the goal of producing a continuous economic growth in rural areas by using existing potential, involves a constant concern of all responsible local factors.

Living conditions closer to civilization, through provision of facilities sanitary, electrical, heating lead by default to a greater demand for rural tourism services, especially services agritourism, shifting the weight of economic welfare from urban to villages and communes.

2.4. DEMOGRAPHIC ISSUES CONCERNING RURAL AREAS

In Romania, the village suffered three major processes of degradation or destruction: depopulation, demolition and stagnation. Communism hit Romanian nation in general and the Romanian peasant in particular, its continuity through its organic link with the ancestral land by its displacement from his home in batteries.

The peasant, poor, fought hard to maintain in the space of accepting the "title" of the working man - the worker - and thus the shuttle - this social plague the peasant-worker.

The younger with time, they left their native place - village with its beautiful houses - and "populated" new batteries neighborhoods of cities. And thus depopulation caused our village’s entry phase of agony.

In Timis and Brasov, dozens of villages, which once represented the "glory" of their disappeared biologically and socially and geographically soon, disappear by auto demolition.

Leaving of the swabbing and Saxons in Germany is the second phenomenon of depopulation of villages with German population from Banat and Transylvania. Communist ideology under the guise of rural systematization and "proximity" material and spiritual living conditions of the villagers townspeople were implemented with unprecedented aggressiveness demolition of Romanian villages. In this way countless villages have disappeared overnight, and the village population of small producer became the consumer, including in rural enclaves.

The third phenomenon is the stagnation of rural Romanian village. Where there came a bulldozer or depopulation occurred was installed a long period of stagnation.

Under normal economic development, the village changes its appearance over a generation or two maximum.

To us, most villages have remained frozen in terms of urban as we have inherited from generation wars. While in other countries, the village has undergone a profound transformation after the war, with few exceptions, Romanian homes are the same. Why? The explanation is one.

Peasants and their family members, including employees, did not have the economic strength to build new homes. Eventually they managed to rearrange the interior space, for purposes of comfort. Most shocking discrepancies are found in the basic factors of quality of life: quality of care, quality of habitat and the gain in the countryside. Healthcare is 4-5 times lower in rural areas, throw the number of inhabitants per one doctor and environmental framework, and the quality of technical and medical facilities in villages.

DISCUSSION

The essential condition of rural development involves improving the general infrastructure of rural village, with influence on the entire local economy. The stages of infrastructure improvement will increasingly developing in the coming years because the amount of the state budget, obtained from taxes will be used to:

◙ Upgrading and restoring national roads;

◙ Petrifaction roads in rural areas of importance for rural tourism domestically and internationally;

◙ Developing ways and means of communication and telecommunication;

◙ Electrification of localities;

◙ The water supply;

◙ Connection to public sewers. In current conditions, when "mass tourism" becomes almost impassable because of high prices, a chance to practice it is the agro tourism.

The current trend of integration of rural tourism in the international tourism circuit, assumes the existence within this tourism, an infrastructure and a degree of comfort to western standards, infrastructure being a motivating factor in choosing a private farms destined for the holidays.

Agritourism can be an opportunity to start a new activity parallel to that which already realizes rural inhabitants, to increase profitability using infrastructure already available. The reasons for the decision to practice agro tourism are:

◙ the market is expanding; developing tourism demand is estimated by a 3.5% annual growth for international tourism and rural tourism an annual increase of 4%;

◙ investments are much smaller than classic tourism, this because they only require upgrades, refurbishments and receiving adequate facilities for tourists;

◙ does not require scientific expertise. At a household level, getting the minimum necessary are possible following certain courses of short duration;

◙ work is complementary, it does not mean ordinary business interruption (agricultural);

◙ can harness higher household products obtained from agritourism. The law provides for the possibility to sell products from their own farms and more efficient use of them;

◙ is a family business can be achieved by all family members and rotating after the existing possibilities;

◙ state encourages this activity through a number of financial incentives.

Conditions to be fulfilled by a rural resident to be able to practice this activity are:

◙ must be farmer, by law can make agritourism only the farmers and those who are getting more than 51% of their income from agricultural activities;

◙ must have a property that can be used for business purposes agritourism;

◙ accommodation and meal must be properly receiving tourists throughout the property must be accessible to tourists because they feel comfortable in the yard and surroundings;

◙ have offered quality services in terms of hygiene and comfort;

◙ agritourism offer must be different from the one on the tourist market, have capitalized traditions, customs, and cuisine of the region.

A rural location can provide many services to tourists; the number and type are depending on the size and location of the guesthouse, the tourist potential of the area, creativity householder.

"The infrastructure for the transportation services, telecommunication, electricity, water, gas and waste management are very important for the initiation and development of businesses" (Milin I.,A., Merce I., Pet E., 2009).

But the main elements are the following: accommodation, it is the focus of agritourism activity. The surface of the room is better to be between 8 to 16 meters and the height of 2, 5 m.

The location can be both downstairs and upstairs and targeted as possible for a pleasant sight. Finishing walls should be done in light colors and the application of lime or paint is preferably annually. Ventilation and cleaning must be done regularly and very meticulously. Insect nets should be used in windows and possibly equipment for their removal.

Room furniture should be less and well maintained, according to OMT no. 20/1995 chamber must necessarily contain a single or double bed with mattress appropriate an empty cupboard, a table and two small chairs.

The camera must be equipped with plugs for electrical installation and electronics, flooring must allow quick and efficient cleaning.

Room must exist a number of bedside tables and lamps for reading equal to the number of beds. This furniture can be rustic, but must contain mandatory elements mentioned.

The bathroom should be well arranged, it should be according to the law just for tourists. The bathroom should include hot and cold water constantly, toilet, sink.

To achieve this objective can use modules containing three parts and can be mounted on a raised floor.

Serving meals is a very important issue in the work of tourism. Arrangements must be made with great care; the kitchen must by law have an ordinary considered necessary: hob, fridge, a wooden table, crockery, cutlery, sink, storage space, garbage.

Meals should be served in a large room and table position must allow the serving table to reach behind every guest to serve it. Family members should dine separately.

Starting from the content presented is the general concept of product; tourism product is defined as a set of material goods and services capable of meeting the needs of an individual travel between departure and arrival at the place of departure. Note, therefore, that the tourism product consists of both material goods and of services.

Material goods mentioned in this definition are reflected in at least three categories of elements:

◙ an endowment of natural , cultural, artistic, historical, architectural, technological, medical, etc., resources which form the physical basis will show to visitors, inciting them to travel;

◙ certain elements of infrastructure or equipment which, although not generate motivation or tourism demand, contributing significantly to its satisfaction (hotels, restaurants, tennis and gyms, show, conference, etc.);

◙ access features related to transport (vehicles and communication routes) chosen by tourists to reach the desired goals.

Viewed as such, none of the materials listed (mountain, beach, climate, hotel, bus) is not tourism product.

To acquire the status of elements of such a product, they are required to be assembled in order to meet the need for travel (this statement is valid and services in its composition).

In addition, it is necessary to do and specifying that the material elements as such define the tourism product, but services or benefits used through them (not coach - but the transport service, not the hotel - but accommodation, not the beach - but approval that it gives).

Services that give tourism product content (the travel) constitute a conglomerate or a combination of at least four basic types (total different in nature). It's about transportation services, accommodation, catering and leisure.

Undoubtedly not always the tourism product involves the provision of all four types of services. There are frequent situations in which the tourist asks only recreational services and transport, only recreational, transportation and accommodation only leisure and catering services, etc.

Of all the services that give content tourist product, indispensable is the service of pleasure or pursuit of a productive activity outdoors with specific agricultural and environmental (which they are treated and treatment services and other interests that motivate travel), without which other three categories out of the scope of tourism.

CONCLUSIONS

Romanian village, through its millennial existence, represented vein continuity of our people in this land, Romania today, as an adaptation to the geographical environment, which was the crucible forming its culture and its civilization.

Agro tourism potential of the Romanian village is extremely complex, comprising natural ingredients in its composition and abundance of cultural-historical and tourist attraction.

Along with the natural composed of landscape aspects, elements of flora and fauna, landforms attractiveness, rivers and lakes, inviting environment, some nature reserves, national parks, rural Romanian benefits and potential ethnographic and folklore high originality and authenticity. This treasure is kept in Romanian villages, but especially in the mountain and hill areas, where contemporary emancipation tentacles have penetrated a slower pace.

Therefore, it requires the village to stay and forth authentic Romanian keeper.

BIBLIOGRAPHY

1. Crăciun, Şt. (1997)**.** *Organization of rural tourism and agro tourism,* Mirton Publishor, Timisoara
2. Measnicov, M. (2000)**.** *Problems of rural development*, Economic Tribune, 4/2000
3. Milin I.A., Merce I., Pet E. (2009). *The Development and Modernization of the Infrastructure in the Rural Space of the Region V, the Condition of the Durable Development*, Bulletin UASVM Horticulture, 66 (2), page 310
4. *** https://Adunarea+General+ONU+prin+Rezolu%+42%
5. ***www.agroturism.com [Accessed, 25.10.2016]

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

IERONIM PUIA, SCHOOL INSPECTOR BETWEEN 1919-1940

Constantin Bogoşel

PhD Student, "Petru Maior" University of Tîrgu Mureș

Abstract: After Romania entered the war against the Central Powers, the national oppression intensifies, and once with the arrest and internment of many teachers in the camps in Hungary, the Romanian schools are experiencing increasingly more the denationalization policy. During 1917-1918 in Mures-Turda county, were functioning only 68 Romanian confessional primary schools with only one teacher, compared to 180 schools teaching in Hungarian language with 388 teachers.

After the Unification Act on December 1st, 1918, Romanian administration has been appointed in the eliberated counties by the Romanian army. The first step for this purpose was the appointment of the first Romanian prefect in the county of Mures-Turda, in the person of lawyer Ioan Vescan, on 09/01/1919. Following this appointment, it was procedeed by the interim designation of public officials holding key roles in the county' s leadership, among which the school inspector Ieronim Puia was named.

Keywords: romanian schools, school inspector, romanian administration, leadership, teacher.

După intrarea României în război împotriva Puterilor Centrale, oprimarea naţională se intensifică, iar odată cu arestarea şi internarea în lagărele din Ungaria, a multor cadre didactice, şcolile româneşti resimt tot mai mult politica de deznaţionalizare. În anul 1917-1918 în comitatul Mureş-Turda funcţionau 68 de şcoli primare confesionale româneşti, cu câte un învăţător şi 180 şcoli cu limba de predare maghiară cu 388 învăţători.

După actul Unirii de la 1 decembrie 1918 s-a trecut la instalarea administraţiei româneşti în funcţie de eliberarea judeţelor de către armata română. Primul pas făcut în acest scop a fost numirea primului prefect român în judeţul Mureş-Turda, în persoana avocatului Ioan Vescan la data de 09.01.1919.

După această numire s-a trecut la numirea provizorie a funcţionarilor publici în posturile cheie ale judeţului (primpretori, pretori, notari, primari etc.)

În această perioadă de tranziţie învăţământul s-a desfăşurat după vechile norme ale fostului imperiu Austro-Ungar, aşa cum a început în septembrie 1918. Trebuie precizat că învăţământul românesc s-a desfăşurat doar în cadrul şcolilor confesionale, neexistând şcoli de stat româneşti, ci numai şcoli de stat maghiare.

De aceea Consiliul Dirigent s-a preocupat în primul rând de înlocuirea vechilor revizori cu revizori români care să reorganizeze învăţământul conform noilor cerinţe ale statului român. În acest sens, în zilele de 25-26 aprilie 1919 s-a ţinut la Sibiu, Conferinţa revizorilor din Transilvania. Cu această ocazie s-a stabilit ca membrii corpului didactic în baza Ordinului nr. 939/1919, să depună jurământul de fidelitate faţă de statul român.

Până la data de 1 mai 1919 au depus jurământul la prefectură două cadre didactice: Francisc Simon, învăţător din Topliţa şi Letiţia Cucui, învăţătoare din Târgu-Mureş.

La 1 mai 1919 a fost numit primul revizor şcolar român în persoana învăţătorului Ieronim Puia[1].

La 1 iunie 1919 a fost numit subrevizorul Vasile Idu, tot de la această dată a funcţionat revizoratul şcolar cu diurnă, învăţătoarea Letiţia Cucui, până la 1 iulie, când a fost înlocuită cu Irina György.

La 1 august 1919 a fost detaşat învăţătorul Ioan Iacob. Biroul revizoratului şcolar a fost preluat de revizorul Ieronim Puia după data de 1 mai 1919 de la revizorul şcolar Carol Rusztek, folosindu-se forţa armată. Nici un angajat al vechiului revizorat nu a vrut să depună jurământul de fidelitate faţă de statul român. Foştii funcţionari au refuzat predarea documentelor din birou şi din cele două arhive, părăsind birourile fără să se încheie acte de predare-primire.

În baza îndrumărilor primite, la Conferinţa din 25-26 aprilie 1919 de la Sibiu a revizorilor, s-au luat următoarele măsuri: încheierea anului şcolar 1918/1919 şi preluarea şcolilor de stat.

Ieronim Puia s-a născut la 17 iulie 1887, în comuna Săliştat, judeţul Braşov. În satul natal a urmat cursurile şcolii primare, cursul secundar inferior la Făgăraş, iar Şcoala Normală a terminat-o la Deva. În anii 1913-1914, la Bratislava şi-a făcut o pregătire specială pentru şcoli de munci industriale şi comerciale, după care, ceva mai târziu, între 1921-1923, a urmat cursul universitar organizat de Consiliul Dirigent pentru revizori şcolari. Examenul de calificare preoţească ortodoxă l-a promovat în anul 1926[2].

În luna lui Florar, în anul 1919, este numit cel dintâi revizor şcolar român în judeţul Mureş, post pe care este definitivat la data de 3 aprilie 1920. Revizor şcolar al învăţământului primar, circumscripţia Mureş-Sălaj, este numit la 1 decembrie 1932. Ca revizor şi inspector şcolar a avut dificila misiune de a organiza învăţământul românesc în judeţul Mureş. Iniţiază şi organizează cursuri de vară pentru studierea şi însuşirea limbii române pentru învăţătorii şi profesorii minoritari, între anii 1919-1921. A fost sărbătorit de Asociaţia învăţătorilor şi de autorităţile judeţului Mureş cu prilejul împlinirii celor 5 ani (1924) şi 10 ani (1930) în calitatea sa de revizor şcolar.

Şcoala israelită din Târgu-Mureş, în semn de recunoştinţă, a înfiinţat Fundaţia „Ieronim Puia" în anul 1924, având drept scop însuşirea limbii române şi culturii române, cu posibilitatea de a premia elevul care a dovedit cel mai mare progres în învăţarea limbii

---

[1] Traian Bosoancă, Ilarie Gh. Opriş, Dorin Borda, *Dascăli mureşeni,Vol.I,* Casa de Editură „Mureş", 2001, pag.52-55
[2] *Ibidem,* pag.52-55.

române. Din anul 1926 a funcţionat şi ca preot în Parohia ortodoxă a comunei Sângeorgiu de Mureş.

Revizorul şcolar Ieronim Puia şi-a legat mai multe momente din viaţă de localitatea Sângeorgiu de Mureş şi putem să-l considerăm o personalitate importantă a comunei noastre[3].

În ziua de 2 august 1921 în cadrul Comitetului Comunal al comunei Sângeorgiu de Mureş[4] susţine împreună cu deputaţii Nicolae Suciu şi Teodor Muica înfiinţarea unei şcoli primare de stat şi construirea unei şcoli în centrul comunei cu sprijinul statului român. De la 1 aprilie 1922 învăţătorul Victor Bucşa este plătit de stat. La 1 decembrie 1925 s-au terminat actele şi documentele pentru construirea şcolii primare de stat. Cetăţenii comunei au început transportarea pietrişului şi nisipului sub îndrumarea primarului Laslo N. Nicolae. Din anul 1926 s-a început zidirea noii şcoli. Revizorul şcolar Ieronim Puia inspecta mersul lucrărilor şi a spijinit cu fonduri băneşti terminarea şcolii în anul 1928. El a fost cel care a organizat festivităţile de înaugurare a şcolii, în ziua de 23 septembrie 1928, în prezenţa ministrului educaţiei şi cultelor Constantin Angelescu şi a oficialităţilor din judeţul Mureş.

Din 14 februarie 1926, Ieronim Puia este numit preot paroh la parohia ortodoxă din comuna Sângeorgiu de Mureş de către Episcopia Ortodoxă a Vadului, Feleacului şi Clujului. Ca preot în comună a îndemnat credincioşii să-şi trimită copiii la şcoală, a organizat activităţi culturale cu ocazia sărbătorilor religioase şi naţionale, a fost un bun dirijor de cor participând la diferite manifestări corale în satele din zonă şi în oraşul Târgu-Mureş.

În anul 1932, s-a pictat biserica şi renovat iconostasul şi inscripţiile din altar privid atestarea bisericii scrise în anul 1822 şi 1909, colaborând cu pictorii târgumureşeni Tutsek Anton şi Iosif. A consolidat şi înălţat turnul bisericii, unde s-a montat un clopot mare prin donaţie publică.

În anul 1936, în ziua de 14 septembrie, este prezent în calitate de preot paroh şi revizor şcolar la sfinţirea monumentului revoluţionarilor Constantin Romanu-Vivu şi Ştefan Moldovan.

A fost secretar al Astrei, membru şi secretar al Reuniunii de Înfrumuseţare a comunei Sângeorgiu de Mureş. Este preot paroh în Sângeorgiu de Mureş până la 1 aprilie 1940.

Ieronim Puia s-a distins printr-o activitate şcolară rodnică, printr-o activitate extraşcolară neobosită, ca dirijor de cor şi fanfară, organizator de conferinţe, concerte şi serbări, prin propagandă culturală în calitate de secretar al Astrei, secretar al Reuniunii de înfrumuseţare a comunei Sângeorgiu de Mureş.

Pentru merite deosebite i-au fost decernate Ordinul „Coroana României" în grad de Cavaler, în calitate de revizor şcolar la Târgu-Mureş; Ordinul „Coroana României" în grad de Ofiţer, ca revizor şcolar în judeţul Mureş; Medalia „Răsplata muncii pentru construcţii şcolare" clasa I; Medalia „Răsplata muncii pentru învăţământ" clasa I; Medalia „Răsplata muncii pentru 25 de ani în serviciul statului" clasa I.

Între anii 1919 şi septembrie 1940, contribuţia lui Ieronim Puia la dezvoltarea învăţământului în judeţul Mureş a fost esenţială, ea vizând mai multe obiective[5]. A coordonat construcţiile de spaţii şcolare noi, a cumpărat şi amenajat clădiri pentru şcoli. Numărul spatiilor şcolare româneşti a crescut de la 68 în anul 1919, la 240 în 1932.

De asemenea, a promovat învăţători pregătiţi în şcolile româneşti de la sate; a organizat

---

[3] Ilarie Gh. Opriș, Sebastian Al. Pui, Mariana T. Opriș, Emilia A. Opriș, *Sângeorgiu de Mureș, Monografie*, Editura "Nico", 2010, pag. 78-80.
[4] *Ibidem*, pag.105.
[5] Traian Bosoancă, Ilarie Gh. Opriș, *Învățământul primar de stat și confesional din județul Mureș în anul școlar 1939-1940*, Casa de Editură „Mureș", 2005, pag. 35-39.

cursuri de perfecţionare, din 1919 până în 1938; s-a ocupat intens de strângerea de date referitoare la şcoala românească din judeţul Mureş, de la 1700 până în 1931.

De la Ministerul Educaţiei Naţionale, în 1936, obţine 80 de posturi de învăţători pentru şcolile de stat, contribuind astfel la mai buna desfăşurare a învăţământului în tot judeţul Mureş. Din păcate, se stinge din viaţă în 1960, la Sibiu.

O muncă de apostolat, aici, pe plaiuri mureşene, care merită a fi băgată în seamă de organele abilitate, în vederea luării unei iniţiative care să confere vreunei şcoli din Târgu-Mureş, numele ilustrului dascăl Ieronim Puia.

BIBLIOGRAPHY

Traian Bosoancă, Ilarie Gh. Opriş, *Învăţământul primar de stat şi confesional din judeţul Mureş în anul şcolar 1939-1940,* Casa de Editură „Mureş”, 2005.

Ilarie Gh. Opriș, Sebastian Al. Pui, Mariana T. Opriș, Emilia A. Opriș, *Sângeorgiu de Mureș, Monografie,* Editura "Nico", 2010.

Traian Bosoancă, Ilarie Gh. Opriş, Dorin Borda, *Dascăli mureşeni,Vol.I,* Casa de Editură „Mureş”, 2001.

REGATUL ROMÂNIEI

Preşedinţia Consiliului de Miniştri
Secretariatul General

BREVET

Noi, Preşedinte al Consiliului de Miniştri, adeverim că prin Înaltul Decret Regal Nr. 516 din 23 Februarie 1932, Majestatea Sa Regele a binevoit a conferi semnul onorific „Răsplata Muncii pentru 25 ani în serviciul Statului",

Domnului Puia Ieronim, Revizor Scolar la Târgu Mureş.-

Dat în Bucureşti la 23 Februarie 1932.-

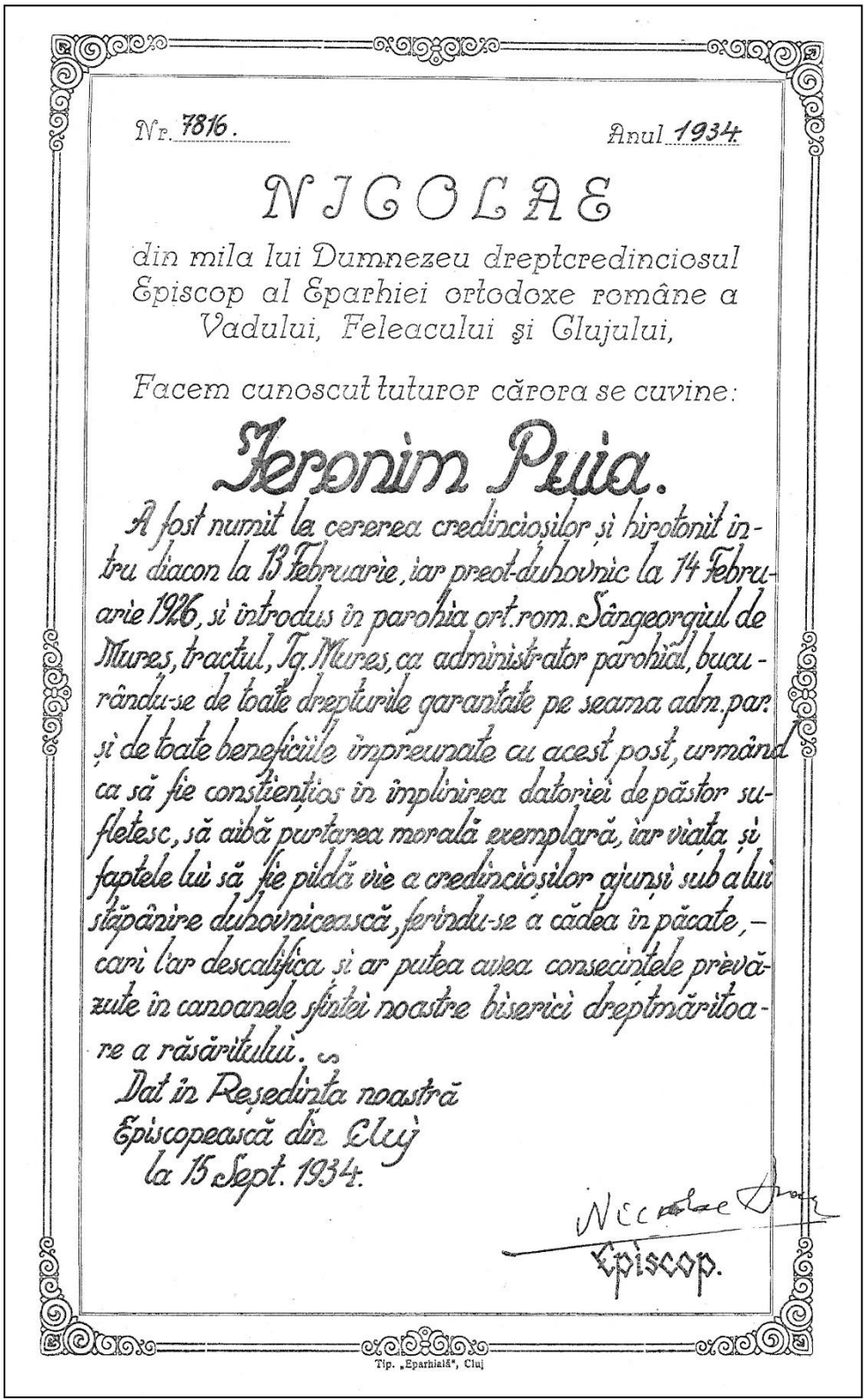
Preşedintele Consiliului de Miniştri,

Secretar General,

Nr. 2900

C. 7.961/932. — M. O. Imprimeria Centrală.

Brevetul „Răsplata muncii”



Nr. 7816. Anul 1934

NICOLAE

din mila lui Dumnezeu dreptcredinciosul Episcop al Eparhiei ortodoxe române a Vadului, Feleacului şi Clujului,

Facem cunoscut tuturor cărora se cuvine:

Ieronim Puia.

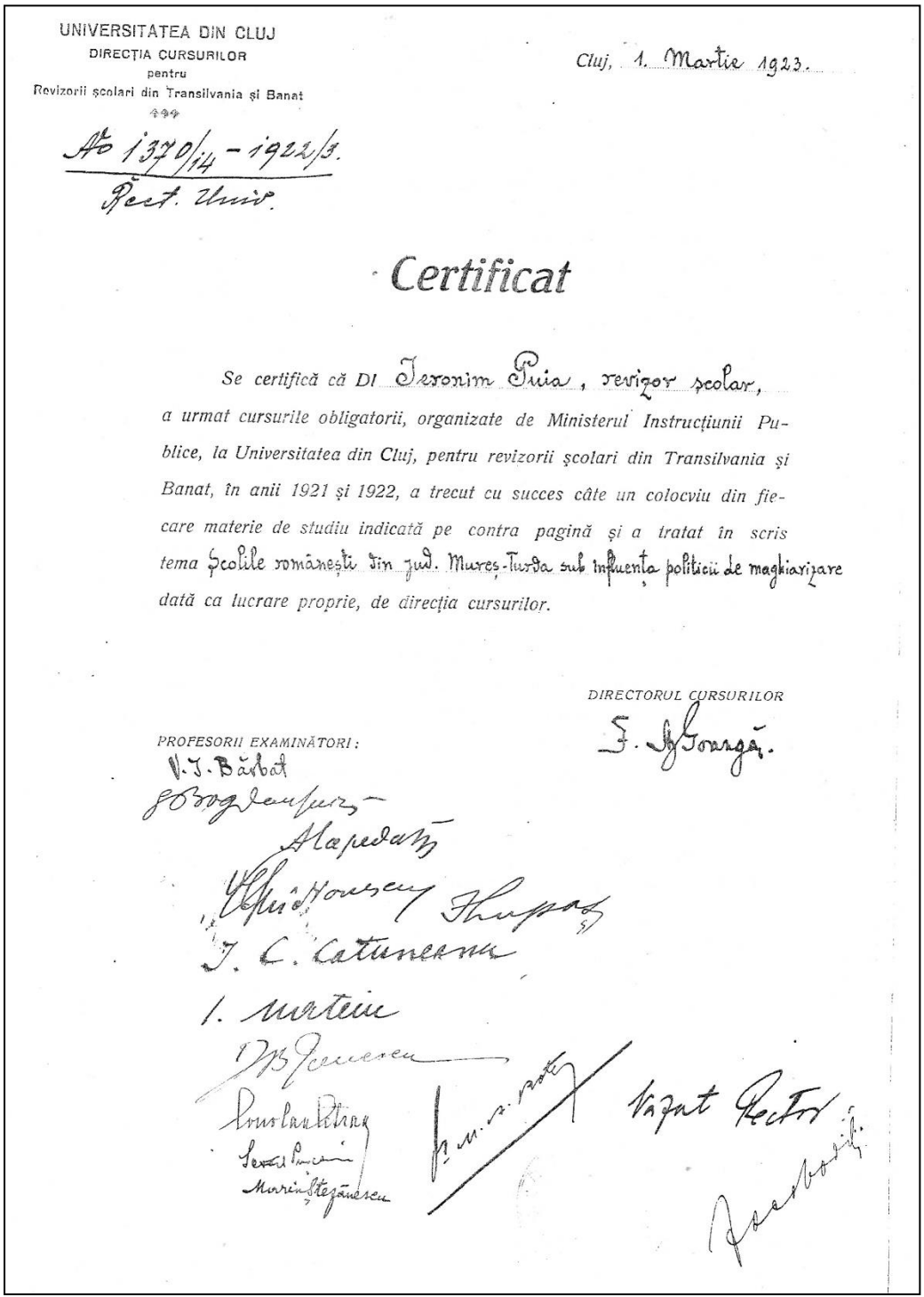
A fost numit la cererea credincioşilor şi hirotonit întru diacon la 13 Februarie, iar preot-duhovnic la 14 Februarie 1926, şi introdus în parohia ort. rom. Sângeorgiul de Mureş, tractul, Tg. Mureş, ca administrator parohial, bucurându-se de toate drepturile garantate pe seama adm. par. şi de toate beneficiile împreunate cu acest post, urmând ca să fie constienţios în împlinirea datoriei de păstor sufletesc, să aibă purtarea morală exemplară, iar viaţa şi faptele lui să fie pildă vie a credincioşilor ajunşi sub a lui stăpânire duhovnicească, ferindu-se a cădea în păcate, — cari l'ar descalifica şi ar putea avea consecinţele prevăzute în canoanele sfintei noastre biserici dreptmăritoare a răsăritului.

Dat în Reşedinţa noastră Episcopească din Cluj la 15 Sept. 1934.

Episcop.

Tip. „Eparhială", Cluj

Decizia de numire ca preot în Sângeorgiu de Mureş



UNIVERSITATEA DIN CLUJ
DIRECȚIA CURSURILOR
pentru
Revizorii şcolari din Transilvania şi Banat

Cluj, 1. Martie 1923.

Nº 1370/14 - 1922/3.
Rect. Univ.

Certificat

Se certifică că Dl Jeronim Puia, revizor şcolar, a urmat cursurile obligatorii, organizate de Ministerul Instrucțiunii Publice, la Universitatea din Cluj, pentru revizorii şcolari din Transilvania şi Banat, în anii 1921 şi 1922, a trecut cu succes câte un colocviu din fiecare materie de studiu indicată pe contra pagină şi a tratat în scris tema Şcolile româneşti din jud. Mureş-Turda sub influența politicii de maghiarizare dată ca lucrare proprie, de direcția cursurilor.

DIRECTORUL CURSURILOR
F. Ag. Gorangă.

PROFESORII EXAMINĂTORI:
V. I. Bărbat
[illegible]
Alapedatz
[illegible]
I. C. Catuneanu
I. Mateiu
[illegible]
[illegible]
[illegible]
Marin Ştefănescu

[illegible]

Văzut Rector
[illegible]

Certificatul de revizor școlar

Stimate Domn,

Corpul didactic dela şcoalele primare din judeţul Mureş-Turda nu uită să-şi aducă aminte, cu vie emoţie, că la 1 Maiu curent se împlinesc 5 ani de când conducerea acestor şcoale a trecut în mâni româneşti. Şi nu întrelasă să sărbătorească, modest dar cu căldură, acest eveniment epocal, cu atât mai vârtos, că el se leagă de numele unui prea strădalnic şi neobosit om al muncii, care este revizorul şcolar:

DI IERONIM PUIA.

Ca un semn de exteriorizare a recunoştinţei noastre, de care pe deplin vrednic s'a făcut, vă chemăm şi pe Dvoastre, cu stimă şi dragoste românească, la masa comună ce vom lua în hotelul „Central", *în ziua de 30 Aprilie seara, la orele 8 precis*, în onoarea Dlui revizor şcolar.

Participarea Dvoastre la această manifestaţie de ordin social moral, va dovedi odată mai mult, *că munca cinstită găseşte vrednică apreciere*

Costul unui tacâm 100 Lei.

Pentru a ne putea orienta asupra numărului persoanelor, cari ne vor onora cu prezenţa, binevoiţi a vă anunţa, *cu reîntoarcerea poştei*, pe adresa Dlui subrevizor şcolar Vasile Idu (Revizoratul şcolar).

Tg. Mureş, 8 Aprilie 1924.

Comitetul secţiei jud. a
Asociaţiei învăţătorilor.

Invitaţie de la Comitetul secţiei judeţene a Asociaţiei Învăţătorilor.

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

THE ETHNIC AND CONFESSIONAL STRUCTURE OF THE BÂRGĂU COUNTY POPULATION

Timea-Melinda Darlaczi

PhD Student, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: In any scientific approach, whose main objective is that of evaluating the sustainability of a clear cut territory, the demographic component represents one of the pillars of sustainability in the organization of the territory. The present paper attempts to highlight the degree of sustainability of the demographic component, by analyzing the ethnic and confessional structure of the population. In order to analyze these indicators, there have been chosen 5 referential moments, the years 1850, 1900, 1930, 2000, 2011.
Between the two moments of analysis, 1850 and 2011, the ethnic structure of the population from this territory has undergone various transformations, as a consequence to the historical and geopolitical conditioning specific to this period of reference. Thus, what becomes obvious is the steadiness of the natives, the only reasons which determined the Romanians to leave their native places being the economical ones.
Until the 1930s, the Romanian population of this territory , about 90 % of the whole population, has been Orthodox or Greek Catholic, but the apparition of the Jews in this territory led to the emergence of Jewish religion followers. The data from the 2000 and 2011 census revealed the penetration in this territory of Protestant cults, mainly Pentecostals and Jehova's Witnesses, even in small and isolated villages, such as Strâmba.

Keywords: Bârgău County,ethnic sustainability, ethnic structure, confessional structure.

1. Introducere

Obiectivul principal al acestei lucrări îl constituie reliefarea viabilității componentei demografice, prin prisma *indicatorului de calitate* a populației din teritoriul celor patru UAT-uri (*Bistrița Bârgăului, Josenii Bârgăului, Prundu Bârgăului, Tiha Bârgăului)* care prin particularitățile lor fizico-geografice, socio-economice, etnografice și mentale au dat naștere sistemului regional de tip *ținut*, denumit în continuare *Ținutul Bârgăului*. Analiza acestor aspecte calitative ale populației are la bază categoriile de structură: *pe etnii și confesională,*a căror prelucrare ne oferă o radiografiere și o viziune clară asupra principalilor vectori ce caracterizează populația și punctează aspectele calitative, facilitând interpretarea complexă a peisajului geografic uman din acest teritoriu. Analizele, reprezentările grafice și cartografice au ca și suport teritorial de interpretare unitățile administrativ-teritoriale de bază, specifice României la acest moment *comuna și satul,* respectiv sistemul regional al spațiilor mentale de tip *ținut.*

2. Structura etnică

Apartenența etnică a unei comunități reflectă de fapt apartenența acesteia la un set comun de valori spirituale și culturale în urma condiționărilor socio-istorice specifice unui

teritoriu. Peisajul etnic din *Ținutul Bârgăului* este rezultatul atât a mobilității teirtoriale, a ritmului de creștere proprie fiecărei etnii, a restabilizării a granițelor, cât și a statorniciei bârgăuanilor de a-și păstra identitatea teritorială și națională. Structura etnică a avut o evoluție complexă de-a lungul timpului, datorită condiționărilor geopolitice survenite în Transilvania, care au condus la inducerea unor elemente de populație alohtonă în masa compactă autohtonă românească, de observat fiind apariția populației de etnie maghiară și germană, alături de evrei și țigani.

Interpretarea structurii entice a populației din *Ținutul Bârgăului* este realizată pe o perioada 1850-2011, din acest interval de timp luându-se în considerare momentele de recensământ din anii 1850, 1900, 1930,2002 și 2011.

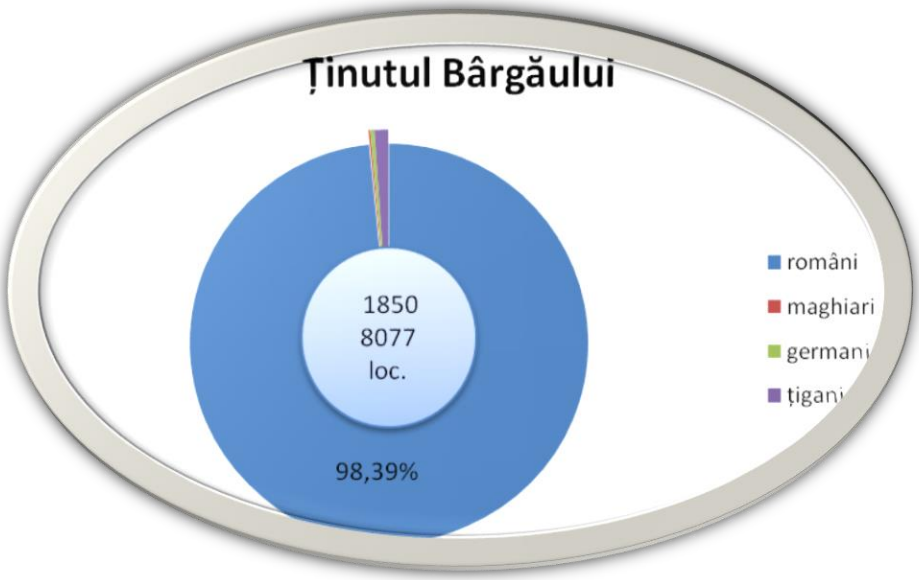


Fig.1. Ținutul Bârgăului. Structura etnică a populației. (1850).

Raportându-ne la anul de referință 1850, (Fig.1), populația românească are la nivelul ținutului o pondere covârșitoare de 98,39%, în timp ce ponderea minorităților prezintă a valoare foarte redusă de doar 1,61 %, doar populația de etnie țigănească înregistrând peste 1% (1,13%) din populația totală a regiunii. Etnicii maghiari și germani înregistrează la acest moment valori foarte scăzute, fiind prezenți în teritoriu într-o pondere de 0,15% respectiv 0,33 %. În valori absolute, din cei 8077 de locuitori bârgăuani din anul 1850, 7947 erau români, 12 maghiari, 27 germani și 91 de țigani. Această omogenitate etnică se poate observa și la nivelul localităților (Tab.1.). În toate cele 8 așezări populația românească prezintă valori superioare a pragului de 90%, în timp ce în localitatea *Rusu Bârgăului* locuitorii se declară români în proporție de 100%. Populația maghiară este prezentă într-un număr foarte redus, având un potențial demografic scăzut, numărul acestora varriind între 1 persoană la *Bistrița Bârgăului* și 5 persoane la *Prundu Bârgăului.*

Tab.1. Ținutul Bârgăului. Structura etnică.(1850).

Nr. crt.	Localitatea	Români		maghiari		germani		țigani	
		Nr. loc.	%	Nr. loc.	%	Nr. loc.	%	Nr. loc.	%
1.	Bistrița Bârgăului	1411	98,19	1	0,08	-	-	25	1,73
2.	Rusu Bârgăului	787	100	-	-	-	-	-	-
3.	Josenii Bârgăului	1038	99,14	-	-	-	-	9	0,86
4.	Mijlocenii Bârgăului	827	98,21	-	-	-	-	15	1,79
5.	Susenii Bârgăului	527	97,05	-	-	-	-	16	2,95
6.	Prundu Bârgăului	1490	98,09	5	0,33	24	1,58	-	-

7.	Tiha Bârgăului	1382	99,85	2	0,15	-	-	-	-
8.	Mureșenii Bârgăului	485	93,63	4	0,77	3	0,58	26	5,02
9.	TOTAL	7947	98,39	12	0,15	27	0,33	91	1,13

Sursa: Varga E. Arpad, 2002, prelucrare

Populația țigănească este dispersată în teritoriu, lipsind cu desăvârșire din localitățile *Rusu Bârgăului, Prundu Bârgăului și Tiha Bârgăului.* Majoritatea țiganilor provin din teritoriile iobăgești învecinate, chiar și din Districtul Saxon al Bistriței, ajungând în spațiul bârgăuan în timpul perioadei de graniță militară. Aceștia erau cunoscuți potrivit lui M. Mureșianu (2000) *"umblători"* datorită stilului de viață nestatornică pe care o practicau. Evoluția numerică ascendentă a acestei etnii se bazează atât pe sporul migratoriu pozitiv cât și pe sporul natural pozitiv. Numărul acestora a înregistrat o creștere progresivă, de la 91 de țigani în anul 1850 ajungându-se la 193 de persoane în 1930 și 559 de persoane în 2011. De menționat este și faptul că, dacă la recensământul din 1850 aceștia se denumeau *țigani*, ulterior reprezentanții acestei minorități figurau sub numele de *rromi.* Se remarcă faptul că, recensământul din 1850 nu înregistrează locuitori de etnie evreiească. Lipsa acestora din arealul studiat se datorează restricțiilor impuse de autoritățile militare acestei etnii, chiar dacă în arealele limitrofe existau comunități importante ale ecestei minorități. După revoluția din 1848 interdicția este înlăturată făcându-se astfel resimțită aportul populației evreiești.

Conform datelor oferite de recensământul din 1900 populația de etnie românească rămâne majoritară cu o pondere de 86,41% (Fig.2), înregistrând o scădere de aproape 12% , chiar dacă numărul acestei etnii a prezentat o creștere absolută de 3363 de persoane. Pe plan territorial(Tab. 2), în acest an de referință se înregistrează și populație evreiească în număr de 195 de persoane în localitatea *Bistrița Bârgăului*, reprezentând 6,65 % din populația acestei așezări, respective 1,48 % populația totală a regiunii. Populația de origine maghiară înregistrează și ea o creștere absolută de 365 de persoane. La nivel de localitate, această etnie este prezentă îm majoritatea așezărilor într-o pondere relative redusă, fiind absentă doar din localitatea *Mijlocenii Bârgăului.* În majoritatea așezărilor nu depășește valoarea de 4% din totalul populației, decât în așezările *Bistrița Bârgăului* 6,19% și Prundu Bârgăului cu 4,29%.

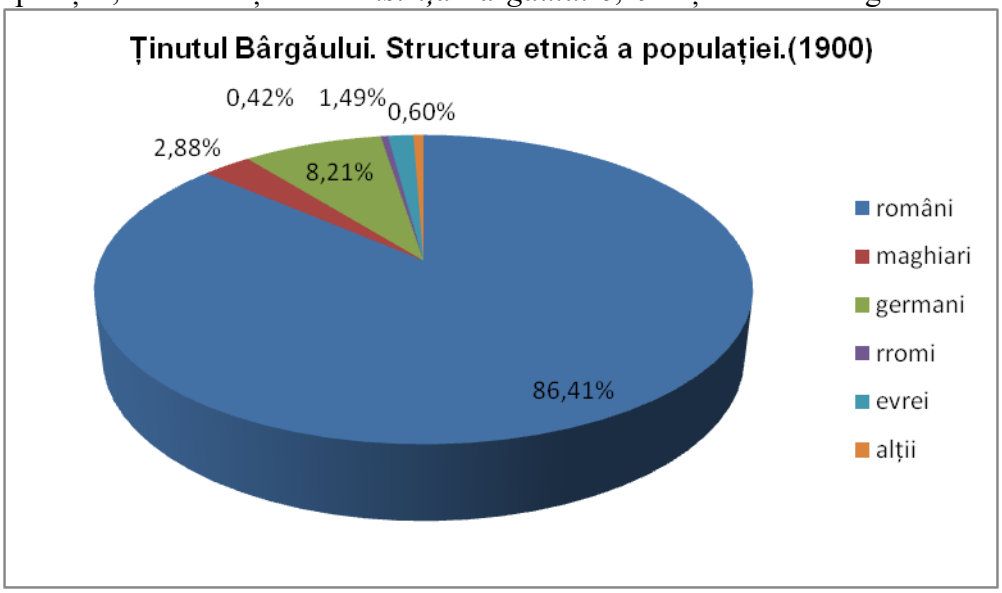


Fig.2. Structura etnică a populației.(1900)

Populația germană înregistrează în perioada 1850-1900 un aport numeric substanțial, de la 27 de persoane la 1074, ceea ce reprezintă o creștere de 1074 de locuitori. Această creștere se datorează dinamicii teritoriale a acestei comunități, pe fondul situării la distanță

relativ redusă a orașului Bistrița, cu o populație însemnată de origine germană. În aceste împrejurări minoritatea germană reprezenta 8,21%din populația întregii regiuni, în situația în care în anul 1850 ponderea era nesemnificativă de 0,33 %.

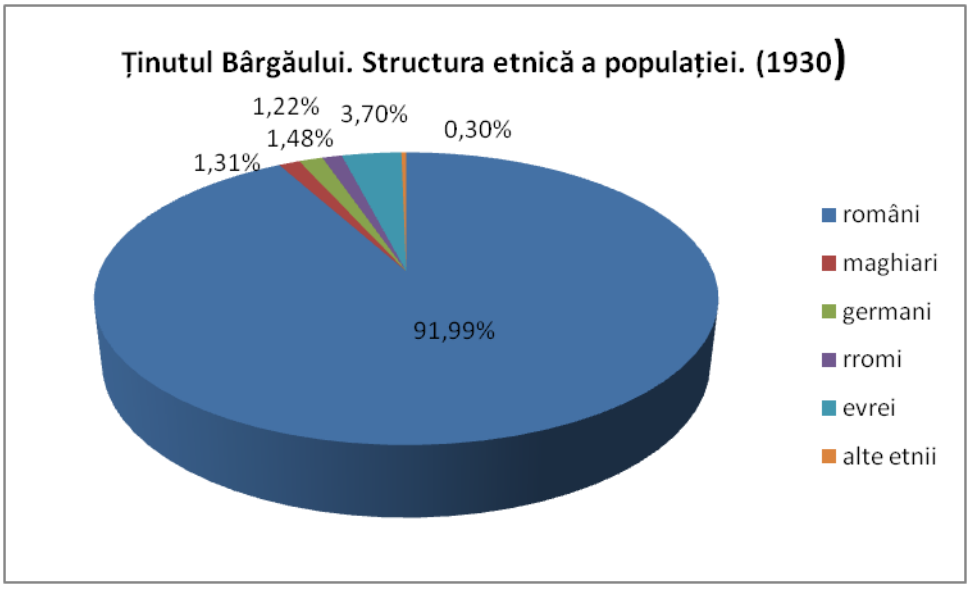


Fig.3. Structura etnică a populației.(1930)

În 1930 populația românească înregistrează o creștere de aproape 5% față de anul 1900, o creștere absolută de 3237 de persoane, rămânând în continuare majoritară, reprezentând 91,99 % din populația totală a regiunii(Fig.3). Cu ocazia acestui recensământ se consemnează o creștere semnificativă a populației de etnie rromă, cu un număr absolut de 138 de persoane. Ponderi ale etnicilor rromi superioare mediei regiunii se înregistrează în localitățile *Mureșenii Bârgăului*-4,11%, *Susenii Bârgăului*-3,73% și *Bistrița Bârgăului*-1,60%, în vreme ce din așezările *Rusu Bârgăului și Josenii Bârgăului* această majoritate etnică nu este deloc prezentă.Populația evreiească îsi resimte prezența în cadrul ținutului cu o pondere de 3,70% din totalul populației, datorită bilanțului migratoriu pozitiv și a fenomenului de sedentarizare.Dacă în anul 1900 evreii erau prezenți doar în localitatea *Bistrița Bârgăului,* la nivelul anului 1930 aceștia s-au disperat în teritoriu refăcându-și prezența în toate așezările bârgăuane.În localitatea *Prundu Bârgăului* se poate observa cea mai numeroasă comunitate evreiească din regiune, 319 de persoană, însemnând 10,16% din populația acestei așezări, ocupând astfel primul loc în rândul minorităților.

Tab.2. Ținutul Bârgăului. Structura etnică.(1900).

Nr. crt.	Localitatea	români		maghiari		germani		Rromi		Evrei		alții	
		Nr. loc.	%	Nr. loc.	%	Nr. loc.	%	Nr. loc.	%	Nr. loc.	%	Nr. loc.	%
1.	Bistrița Bârgăului	2241	76,48	181	6,19	258	8,80	-	-	195	6,65	55	1,88
2.	Rusu Bârgăului	904	96,07	7	0,74	24	2,55	-	-	-	-	6	0,64
3.	Josenii Bârgăului	1243	95,32	26	1,99	34	2,61	-	-	-	-	1	0,08
4.	Mijlocenii Bârgăului	1109	93,82	-	-	73	6,18	-	-	-	-	-	-
5.	Susenii	718	85,58	26	3,10	40	4,77	55	6,55	-	-	-	-

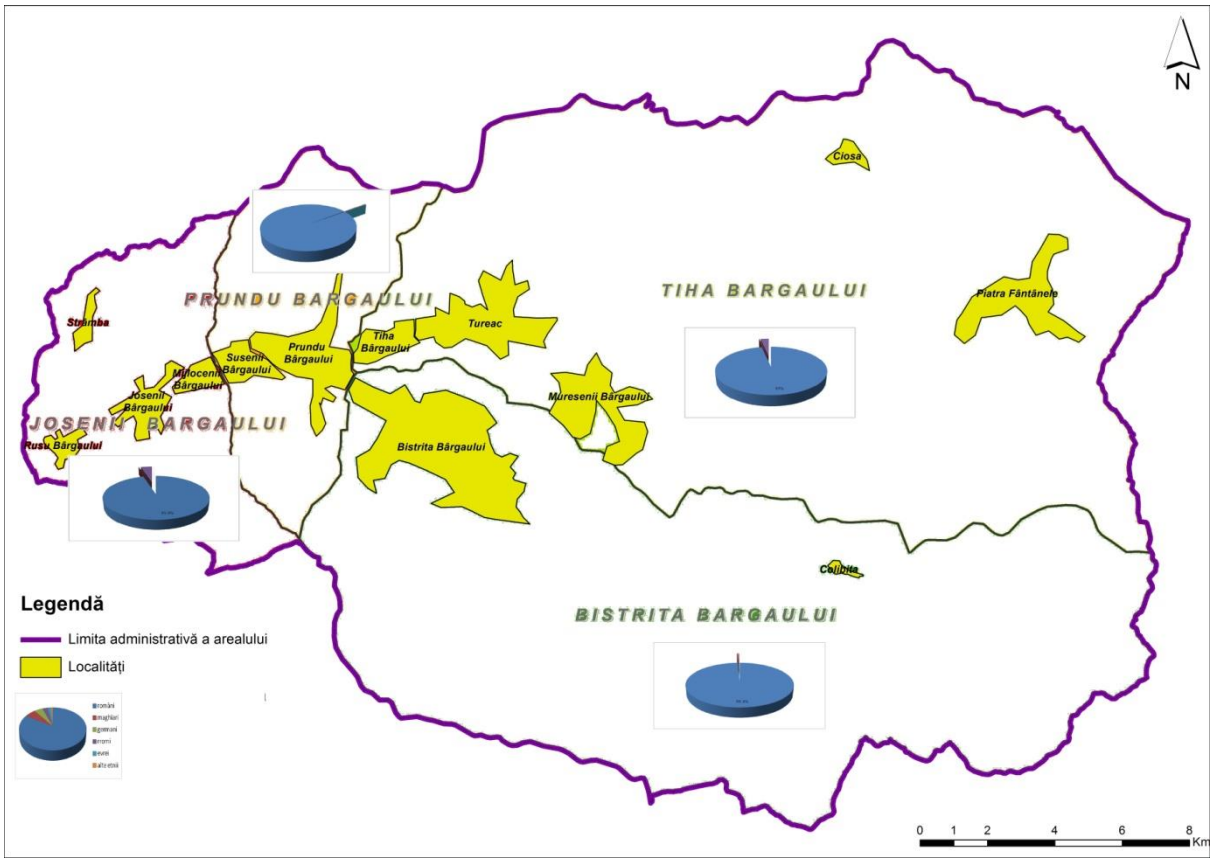
	Bârgăului												
6.	Prundu Bârgăului	1961	77,21	109	4,29	460	18,11	-	-	-	-	10	0,39
7.	Tiha Bârgăului	2118	93,43	26	1,15	117	5,16	-	-	-	-	6	0,64
8.	Mureșenii Bârgăului	1016	93,55	2	0,18	68	6,27	-	-	-	-	-	-
9.	TOTAL	11310	86,41	377	2,88	1074	8,21	55	0,42	195	1,48	78	0,60

Sursa: Varga E. Arpad, 2002, prelucrare

Populația de etnie maghiară înregistrează în acest an un regres demografic, datorită primului val de emigrare a acestor etnici, prezentând o scădere absolută de 170 de persoane, respective 55% față de anul 1900. La nivel de localitate această etnie nu depășește 4% din totalul populației decât în *Susenii Bârgăului* cu 4,14%. Etnicii maghiari sunt prezenți în proporție de 2,58% în *Josenii Bârgăului,* 2,35% *în Prundu Bârgăului,,* lipsind cu desăvârșire din așezarea *Mijlocenii Bârgăului,* iar în celelalte localități bârgăuane acestea nu depășesc 1% din totalul populației.

Conform datelor oferite de recensământul din 2002 populația românească înregistrează valori de peste 95% din totalul populației la nivelul celor patru comune (Fig.4). La nivelul localităților în anul 2002 în 7 așezări din cele 13 existente nu s-au înregistrat etnici rromi. Aceștia lipsesc din așezările rurale mici *Colibița, Strâmba, Ciosa, și Piatra Fântânele* care prin poziția lor periferică dar și prin potențialul scăzut nu au oferit conjuncture necesară sedentarizării acestei etnii, dar și din satele *Rusu Bârgăului, Susenii Bârgăului și Mureșenii Bârgăului.* În schimb există sate în care ponderea acestei etnii este peste 6% din totalul populației, precum *Josenii Bârgăului* 10,54% și *Tureac* cu 6,95%. Chiar dacă spațiul bârgăuan analizat se confrunta în intervalul 1992-2002 cu regresul demografic, cele două așezări sus menționate au înregistrat o creștere demografică, datorită ratei de natalitate ridicată specific acestei etnii. Etnicii maghiari înregistrează și ei o scădere absolută de 167 de persoane față de anul 1930, lipsind total din localitățile mici cu poziționare limitrofă *Strâmba, Ciosa și Piatra Fântânele.* Numărul etnicilor maghiari variează între 1 persoană în localitățile *Susenii Bârgăului, Tiha Bârgăului, Tureac* și 12persoane în *Bistrița Bârgăului.* Efectivele comunității germane au înregistrat în perioada 1900-2000 o scădere drastic, astfel încât în anul 2000 înregistrează valoare de 0,07 % din populația totală a regiunii. Aceștia apar doar insular în teritoriu, într-un număr foarte redus, lipsind din localitățile *Colibița, Josenii Bârgăului, Rusu Bârgăului, Strâmba, Ciosa, Mureșenii Bârgăului și Piatra Fântânele.*

Fig.4. Ținutul Bârgăului. Structura etnică a populației.(1930).



Situația geopolitică a României postbelice a fost un factor de decizie care a antrenat o mare parte a comunității germane precum și a celei evreiești către emigrare, ceea ce condus la declinul demografic a acestor etnici.

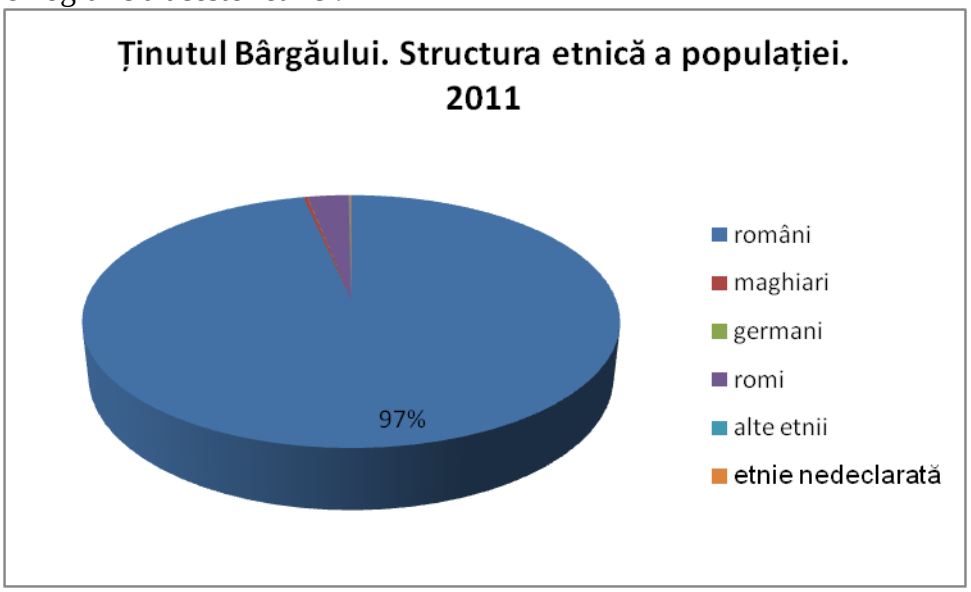


Fig.5.Ținutul Bârgăului Structura etnică a populației.(2011).

Conform datelor Recensământului populației și al locuințelor din anul 2011 permite creionarea profilului cantitativ al populației de etnie românească, astfel încât această etnie înglobează 97% din totalul populației totale a regiunii studiate (Fig.5). De remarcat este scăderea drastică a celorlalte etnii, astfel încât populația maghiară nu depășește pragul de 0,3% în timp ce etnicii germani au o pondere de 0,03 % din totalul populației. La nivelul

comunelor ponderea populației maghiare este inferioară mediei ținutului, în localitățile *Bistrița Bârgăului și Prundu Bârgăului* de 0,2%, și atinge valori superioare mediei regioanle în localitatea *Josenii Bârgăului* cu 0,6% . În comuna Tiha Bârgăului doar trei locuitori s-au declarat aparținători a acestor etnii.

3. Structura confesională

Omogenitatea etnică a *Ținutului Bârgăului* este direct proporțională cu structura confesională a populației. Modul subiectiv de raportare al fiecărui individ la Divinitate, interpretarea confesiunii a populației dintr-un anumit teritoriu ne oferă o imagine asupra felului în care evenimentele politice și-au pus amprenta asupra regiunii.

Datele recensământului realizat în anul 1850 ne arată faptul că, populația din acest ținut aparținea religiei ortodoxe în proporție de 73% și religiei greco-catolice cu 26% (Fig6), timp ce adepții cultelor reformate, evanghelici, romano-catolici dețineau doar 1% din numărul de locuitori din acest ținut.De remarcat este faptul că, locuitorii bârgăuani intrând mai târziu în teritoriul graniței militare, au reușit să se impună în fața autorităților imperiale, în vederea păstrării credinței ortodoxe, fiind chiar o condiție a aderării. Excepție au facut însă locuitorii din *Bistrița Bârgăului, Mureșenii Bârgăului(98,6%)* și *Tiha Bârgăului* (99,7%) care au îmbrățișat religia greco-catolică. Edictul de toleranță din 1781 a avut un rol benefic asupra păstrării religiei ortodoxe, care permitea exercitarea liberă al celorlalte religii, menținând însă întâietate religiei catolice.

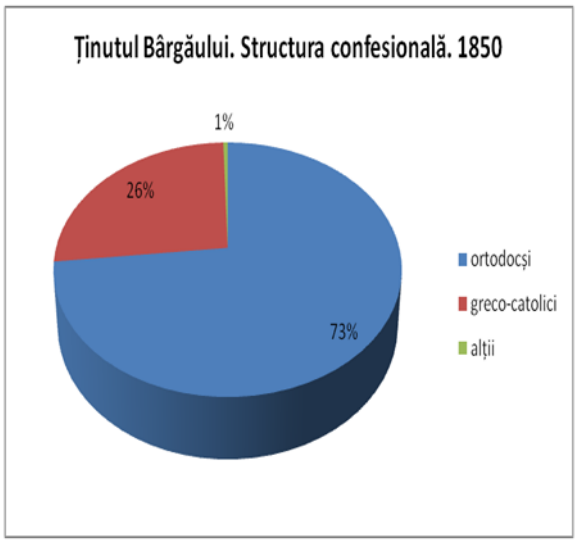


Fig.6. Structura confesională a populației.(1850).

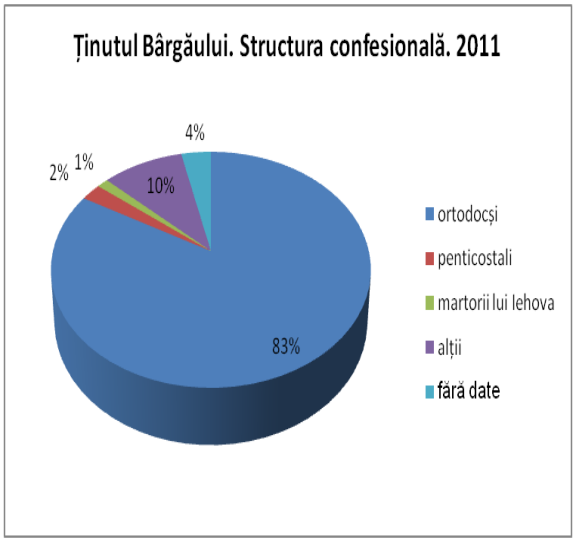


Fig.7. Structura confesională a populației.(2011).

Conform datelor oferite de recensământul populației și al locuințelor din 2011 populația era de confesiune ortodoxă în proporție de 83%, dominantă fiind în toate cele patru comune bârgăuane(Fig.7). Scăderea semnificatică a adepților greco-catolici se datorează desființării Bisericii Române–Unite în anul 1948, bunurile acesteia intrând totodată în patrimonial de stat. Astfel la nivelul anului 2002 populația de confesiune greco-catolică deținea doar 0,29 % din totatlul populației regiunii, majoritatea absolută fiind deținută de adepții ortodoxismului în pondere de 95,73%. Astfel la nivelul anului 2011 populația de confesiune ortodoxă a scăzut cu 2917 de persoane. La nivelul comunelor, cultul neoprotestant penticostal este prezent în toate cele 4 comune, în timp ce cultele creștine tradiționale au doar o prezență insulară, numărul adepților fiind în continuă scădere.

4. Concluzii

În concluzie arealul studiat se prezintă actual sub forma unui spațiu de mare omogenitate etnică chiar dacă în perioada studiată 1850-2011 a fost supus numeroaselor schimbări geopolitice. Populația autohtonă și-a păstrat granițele, doar contextual economic actual a generat părăsirea temporară sau definitivă habitatelor natale în vederea căutării unor condiții mai bune de trai. Datele recensămâtelor din anii 2002 și 2011 confirmă penetrarea în teritoriu a cultelor neoprotestante, cu largă răspândire a cultului penticostal și al martorilor lui Iehova, chiar și la nivelul așezărilor mici și izolate, precum Strâmba în detrimentul cultelor tradiționale.

BIBLIOGRAPHY

1. Cocean, P., Boţan, C.N., Ilovan, Oana-Ramona (2011), *Judeţul Bistriţa-Năsăud*, Edit. Academiei Române, Bucureşti.
2. Fonogea, S., Gligor, V., Puiu, V. (2012), *Dinamica populaţiei din bazinul hidrografic al Bistriţei Ardelene, în intervalul 1850-2010*, în Geographia Napocensis, Anul VI, nr.1, Edit. Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca.
3. Grimmeau, J.P. (1992, 1993), *Géographie de la population*, Université Libre de Bruxelles, note de curs.
4. Mureșianu, M., (2000), *Districtul grăniceresc năsăudean (1762-1851), Studiu de geografie istorică,*Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca
5. Rotariu, T. (coord.) (2004), *Recensământul din 1850*, ediţia a II-a, în Seria Censualia Transilvanica, Cluj, Edit. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca.
6. Sandu, D. (1984), *Fluxurile de migraţie în România*, Edit. Academiei R.S.R., Bucureşti.
7. Sigmirean, I., Onofreiu, A. (2001), *Istoria judeţului Bistriţa-Năsăud în documente şi texte (epocile modernă şi contemporană)*, Edit. Răsunetul, Bistriţa.
8. Varga, A., (2002), *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája,* Edit. Pro-Print, Miercurea Ciuc.
9. Vert, C. (1995), *Analiza geodemografică. Manual practic*, Edit. Mirton, Timişoara

**Recensământul populației și al locuințelor, 2011*

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE CUM APARATU CRITICO – AN EXERCISE OF CRITICS OF THE NEW TESTAMENT TEXT IN THE VISION OF PR. PROF. VASILE GHEORGHIU

Alexandru Panciuc

PhD Student, "Ovidius" University of Contanța

Abstract: The study of text critics of the New Testament and the linguistic preoccupations were novelty for the Romanian theology at the beginning of the 20th century. No Romanian theologian had had works in this field, so the professor Vasile Gheorghiu is a true pioneer, a true father of this theological subject of study. In the period when they were still writing textbooks for the university theological education, the professor Vasile Gheorghiu would be the first Romanian theologian approaching the need of the apparition of a text of the New Testament in a Greek language as close as possible to the one in which the Apostles spoke and wrote. He worked at this , "Novum Testamentum graece cum aparatu critico", until the end of his life.

Keywords: study, professor, text, language, critics.

Un aspect deloc de neglijat al operei profesorului Vasile Gheorghiu este cel dedicat criticii textului scripturistic[1]. Această pasiune a profesorului Vasile Gheorghiu pentru studiul manuscriselor biblice, a vechilor tipărituri ale Sfintei Scripturi şi pentru cât mai corecta lor inventariere îşi are rădăcinile în primul rând în puternica influenţă pe care au avut-o profesorii de la Gimnaziul ortodox din Suceava (1882-1890): Samoil Isopescu (1886-1892), Ieronim Muntean, Ştefan Ştefureac[2], Eusebie Popovici[3], Ştefan Dracinschi[4], Lazăr Vicol, R. Simeon Florea Marian[5]. Toţi aceşti profesori şi ceilalţi care făceau parte din corpul profesoral al Gimnaziului greco-ortodox din Suceava, au fost adevărate personalităţi pentru cultura

---

[1] Pentru critica textului biblic, vezi: David E. AUNE, „Historical Criticism", în *The Blackwell Companion to New Testament*, David E. AUNE (Ed.), Wiley-Blackwell, 2010, pp. 101-115; IDEM, „Literary Criticism", în *The Blackwell Companion to New Testament*, David E. AUNE (Ed.), Wiley-Blackwell, 2010, pp. 116-139; Eldon Jay EPP, „Textual Crtiticism in the Exegesis of the New Testament, with an Excursus on Canon", în *Handbook to Exegesis of the New Testament*, Stanley E. PORTER, Brill, Leiden, 1997, pp. 45-98; David R. CATCHPOLE, „Sorce, Form and Redaction Criticism of the New Testament", în *Handbook to Exegesis of the New Testament*, Stanley E. PORTER, Brill, Leiden, 1997, pp. 167-188; Brook W.R. PEARSON, „New Testament Literary Criticism", în *Handbook to Exegesis of the New Testament*, Stanley E. PORTER, Brill, Leiden, 1997, pp. 214-266

[2] Profesor de filologie clasică şi limba română între anii 1874-1893, autorul manualelor pentru clasele I-IV pentru predarea limbii române, manuale care au înlocuit vechile şi depăşitele "lepturare" ale lui Aron Pumnul. Aceste manuale vor fi introduse ulterior în toate şcolile secundare din Bucovina.

[3] Profesor de limba latină, greacă şi română, doctor în literatură şi filosofie, membru de onoare al Academiei Române, autor de manuale pentru şcolile secundare.

[4] Director al Gimnaziului superior greco-oriental între anii 1884-1896, absolvent al Universităţii din Viena, un adevărat erudit în domeniul limbilor clasice.

[5] Preot, profesor, folclorist, etnolog, membru al Academiei Române.

timpului respectiv şi în acelaşi timp ei au fost cei care au ştiut prin exemplul lor în primul rând şi prin înaltul nivel al şcolii de la Suceava, să crească generaţii întregi de intelectuali bucovineni de valoare, printre care şi profesorul Vasile Gheorghiu.

Alt moment definitoriu pentru pregătirea profesorului Vasile Gheorghiu în domeniul criticii de text a fost cel al întâlnirii cu celebrul profesor Caspar Réné Gregory, pe care l-a audiat în anul 1896 la cursurile Universităţii din Leipzig. Acest mare specialist în tainele textului scripturistic studiase din 1873 cu profesorul Constantin von Tischendorf până în 1874 când C. von Tischendorf moare. Activitatea şi opera profesorului C. von Tischendorf va fi preluată şi continuată de elevul acestuia Caspar Réné Gregory. Despre întâlnirea cu profesorul Caspar Réné Gregory şi despre modul cum acesta i-a influenţat viaţa şi cariera, profesorul Vasile Gheorghiu mărturiseşte: "*Ca a fost elev şi apoi colaborator al profesorului Caspar Réné Gregory (†1919), în tot timpul activităţii mele m-au preocupat îndeosebi studiile de critică de text. Mereu le-am urmărit şi am căutat să le aprofundez şi cred, că în cele din urmă am reuşit să alcătuiesc un text original grecesc, care stă mai aproape de timpurile apostolice*."[6]

Studiul criticii de text al Noului Testament şi preocupările lingvistice erau pentru teologia românească de la începutul sec. al XX-lea noutăţi. Nici un alt teolog român nu avea lucrări de referinţă în acest domeniu, deci profesorul Vasile Gheorghiu este un adevărat deschizător de drumuri, un adevărat părinte al acestei discipline teologice. În perioada în care încă se mai scriau manuale pentru învăţământul teologic universitar, profesorul Vasile Gheorghiu va fi primul teolog român care va sesiza nevoia apariţiei unui text al Noului Testament într-o limbă greacă cât mai apropiată de cea în care au vorbit şi au scris Sfinţii Apostoli. La această operă intitulată "Novum Testamentum graece cum aparatu critico" a muncit până la sfârşitul vieţii. Deşi era gata încă din anul 1930 şi a fost aproape de publicare în anul 1937, totuşi monumentala lucrare a rămas în manuscris, fără să fie tipărită nici până astăzi. Despre soarta acestei opere, profesorul Vladimir Prelipceanu afirmă: "*Până a închis ochii, părintele Vasile Gheorghiu s-a preocupat mereu de îmbunătăţirea ediţiei sale, lăsându-o în păstrarea familiei sale. Desigur, în moştenirea rămasă de la el, mai sunt şi alte manuscrise, din domeniul studiului biblic al Noului Testament*."[7] Deşi scrisă cu aproape un secol în urmă şi, deşi au apărut de atunci foarte multe ediţii critice ale Noului Testament, totuşi lucrarea profesorului Vasile Gheorghiu ar fi trebuit să vadă lumina tiparului chiar şi în zilele noastre. O operă scrisă şi desăvarşită pe parcursul intregii vieţi de marele profesor şi făcută, în urma colaborării cu marele profesor C. R. Gregory reprezintă pentru orice epocă un moment de referinţă şi o lucrare fundamentală. Despre ediţiile celebre care au apărut după ce profesorul Vasile Gheorghiu îşi finalizase lucrarea sa, el însuşi era în cunoştinţă de cauză, dar corectându-le, a rămas cu ideea că opera lui era unică în felul ei şi superioară tuturor celorlalte ediţii: "Ediţia cea mai răspândită a Noului Testament grecesc, în prezent este cea a lui Erwin Nestle. Ea prezintă un text de compromis între textul lui Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiss, respectiv Weymuth. Ediţia lui Herman von Soden din 1913 drept că este mult mai avansată în direcţia stabilirii unui text mai veritabil. La anul 1922 a apărut şi ediţia teologului romano-catolic Vogels, iar în anul 1935, ediţia lui Merk. Acestea se apropie întru-câtva de ediţia pe care am pregătit-o eu. Dar, studiind cu de-amănuntul, încă nu pot zice, că ediţia pregătită de mine ar fi devenit de prisos. De aceea eu continuu studiile mele în această

---

[6]Vasile GHEORGHIU, *Autobiografie*, în "Candela", Anul XLIX, 1938, Nr. 1-2, Volum omagial, p. 13.
[7] Vladimir PRELIPCEANU, *Profesorul preot dr. Vasile Gheorghiu*, în "Mitropolia Moldovei şi Sucevei", Anul XXXVI, Nr. 1-2, 1960, p. 89.

direcţiune. Rămâne în seama Domnului, ca textul grecesc al Testamentului Nou, revăzut de mine să poată vedea cândva lumina zilei."[8]

Tipărirea acestei ediţii critice a textului Noului Testament a profesorului Vasile Gheorghiu a fost aşteptată încă din primul moment al finalizării ei. Profesorul Nicolae Cotos, decanul Facultăţii de Teologie din Cernăuţi, mărturisea cu ocazia pensionării profesorului Vasile Gheorghiu în 1938: "Sistemul e complet şi desăvârşit de *Introducere în cărţile Noului Testament*, împreună cu diferitele monografii din acest domeniu, precum şi numeroasele şi vastele lucrări de Exegeza Testamentului Nou, împreună cu cercetările sale – absolut noi în ştiinţa noastră teologică – pe terenul criticii de text, multele şi diversele sale studii şi soluţiuni în materie de: istorie, cronologie şi teologie biblică, calendaristică şi calcul pascal, de valoare apreciată şi în străinătate şi chiar în lumea teologică neortodoxă, au asigurat operei profesorului Vasile Gheorghiu o importanţă epocală pentru studiul Noului Testament în literatura noastră teologică. În afară de acestea ţinem să mai observăm aici că, dintre lucrările gata, dar încă netipărite ale sărbătoritului nostru, mai cu seamă ediţia critică a Noului Testament, trebuie să se impună atenţiei şi interesului nostru teologic. Apariţia unei astfel de ediţii, alcătuită de un teolog ortodox de competenţa profesorului dr. Vasile Gheorghiu, va înălţa şi acest ram al teologiei noastre la nivelul teologiilor occidentale, din punct de vedere formal, iar ca fond va însemna, poate un mare pas în progresul nu numai al teologiei ortodoxe, ci al teologiei creştine în general."[9]

Aprecierea de care deja se bucura ediţia critică a profesorului Vasile Gheorghiu şi părerea sinceră a autorului că această lucrare este superioară celorlaltor ediţii critice ale Noului Testament se bazează pe faptul că: în primul rând toate celelalte ediţii sunt făcute fie de teologi catolici: H. I. Vogels în 1922 şi A. Merk în 1935, fie de teologi protestanţi: H. von Soden în 1913, Eberhard şi Erwin Nestle. Ediţia care s-a impus în lumea teologică universitară, fiind utilizată în toate şcolile de teologie, indiferent de confesiune, a fost ediţia Nestle, care până în 1971 apăruse deja în 26 de ediţii. Începând cu ediţia a 21-a din 1952 s-a asociat şi teologul Kurt Aland, care a îmbunătăţit vechea variantă a textului, apelând la noi manuscrise: manuscrisul major 0189 şi câteva minore: 33, 614, 2814. Aceasta era una din marile deficienţe ale primelor 20 de ediţii Nestle: faptul că apela la doar 3 manuscrise vechi: Codex Sinaiticus, Codex Vaticanus, Codex Alexandrinus. Astăzi ediţia critică a Noului Testament Nestle a apărut în 27 de ediţii, ultimele patru ediţii apărând în anii 1966, 1968, 1975 şi 1989. Aceste patru ultime ediţii au fost revizuite de Comitetul United Bible Societes. Greek New Testament format din: Kurt Aland, Mathew Black, Bruce Metzger, Allen Wikgren, Carlo Maria Martini, Johannes Karavidopoulos. Având în vedere această permanentă îmbunătăţire a ediţiei Nestle, cu siguranţă lucrarea profesorului Vasile Gheorghiu ar fi încă o operă monumentală şi de un real folos, mai ales că ea este făcută de un teolog ortodox. După mărturia profesorului Grigorie T. Marcu, care a văzut o ediţie Nestle corectată în 1930 de profesorul Vasile Gheorghiu, ştim următoarele: "Spre a ne face o idee cât mai exactă de munca necesitată de această lucrare (*Novum Testamentum graece cum aparatucritico*- n.a.) e suficient să arătăm că din cele 657 de pagini de text pe care le conţine ediţia Nestle din 1930, numai 72 de pagini (aproximativ 1/10) au rămas neatinse, restul

[8] Vasile GHEORGHIU, *Autobiografie*, p. 13.
[9] Nicolae COTOS, *Profesorul doctor Vasile Gheorghiu*, în "Candela", Anul XLIX, 1938, Nr. 1-12, pp. 5-6.

trebuind să fie corectate de Părintele profesor Vasile Gheorghiu. O astfel de lucrare aspiră la faimă mondială."[10]

Cercetând opera profesorului Vasile Gheorghiu se regăsesc publicate două studii care privesc critica textului Noului Testament:

- *Reforme recente pe terenul criticii textului cărţilor Testamentului Nou* (Publicat în Revista "Candela" din 1909;
- *Observaţiuni critice relative la textul evanghelistului Mateiu 19,16* (Publicat în Revista "Candela", 1934)[11].

Dar pe lângă aceste două studii de critică de text scripturistic, în lucrarea *Introducerea în Sfintele Cărţi ale Testamentului Nou* se regăseşte un întreg capitol: *Istoria textului cărţilor sfinte ale Testamentului Nou*, cuprins între paginile 811-892, care se ocupă în mod deosebit de partea introductivă, de principiile generale folosite de critica de text.

Cronologic vorbind, prima lucrare de critică de text este cea din 1909: *Reforme recente pe terenul criticii textului cărţilor Testamentului Nou*. Deşi este un studiu de doar 12 pagini ale Revistei "Candela", totuşi este o lucrare de maturitate a profesorului, pentru că el a fost scris la doar un an după ce fusese numit profesor titular la Catedra de Studiu şi Exegeza Noului Testament de la Facultatea de Teologie de la Cernăuţi, în anul 1908. Alt aspect interesant referitor la acest studiu este faptul că el are ca punct de plecare al scrierii sale o corespondenţă dintre Caspar Réné Gregory şi profesorul Vasile Gheorghiu. Marele profesor de la Leipzig, fiind vocea cea mai autorizată în domeniul criticii de text al Noului Testament, dorea să găsească un sistem nou de catalogare a manuscriselor biblice. În lumea teologică existau mai multe sisteme de împărţire şi de catalogare a manuscriselor biblice, fiecare cu deficienţele lor, iar lipsa unui astfel de sistem unic şi acceptat de toată lumea ducea la greşeli şi la neînţelegeri. Dorind să alcătuiască acest sistem unic şi general acceptat de toată lumea, profesorul C. R. Gregory s-a consultat cu toţi marii specialişti în critica textului Noului Testament, dintre care şi cu profesorul Vasile Gheorghiu. El însuşi mărturiseşte: "Era prin luna lui Mart a anului trecut (1908), când am primit o epistolă din partea fostului meu profesor Gregory. În aceasta mă întreba, ce părere am eu despre sistemul de signare al manuscriselor biblice statuat de von Soden şi ori de n'aş ave alte dorinţi în această privinţă. După ce am studiat afacerea aceasta din nou şi m-am consultat în această privinţă şi cu profesorul studiului biblic al Testamentului Vechi de la Facultatea noastră Dr. Vasile Tarnavschi, i-am răspuns."[12]

Problema pe care dorea să o rezolve profesorul C. R. Gregory prin stabilirea unui sistem unic de etichetare a manuscriselor biblice pornea de la faptul că acestea erau foarte multe şi an de an se descopereau noi manuscrise biblice care trebuiau introduse în listele cu manuscrise. La început aceste manuscrise biblice greceşti erau puţine şi s-au catalogat, s-au denumit fie după locul unde se păstrau, fie după numele proprietarului, fie după anumite

---

[10] Grigorie T. MARCU, *Viaţa şi opera învăţatului teolog neotestamentar ortodox român: Preot Profesor Vasile Gheorghiu*, în "Mitropolia Ardealului", Anul IV, Nr. 11-12, 1959, pp. 848-849.

[11] În acelaşi mod catalogheazǎ şi prof. Grigorie T. Marcu cele două studii ale profesorului Vasile Gheorghiu. Vezi Grigorie T. MARCU, *Profesorul dr. Vasile Gheorghiu*, în "Revista Teologică", Anul XXIX, Nr. 1, 1939, p. 20, *Idem, Viaţa şi opera învăţatului teolog neotestamentar ortodox român Preotul Profesor Vasile Gheorghiu*, în "Mitropolia Ardealului", Anul IV, Nr. 11-12, 1959, pp. 839-845. O opinie uşor diferită o are profesorul Vladimir PRELIPCEANU, care include aceste două studii, alături de alte 17 studii într-o singură categorie, numită de el: *Lucrări introductive, de exegeză şi de critică de text, cu caracter mai special şi de actualitate* în studiul său închinat profesorului Vasile Gheorghiu din "Mitropolia Moldovei şi Sucevei", Anul XXXVI, Nr. 1-2, 1960, p. 84.

[12] Vasile GHEORGHIU, *Reforme recente pe terenul criticii textului cărţilor Testamentului Nou*, în "Candela", Anul XX, Nr. 2, 1909, p. 75.

trăsături unice ale diferitelor manuscrise prin care se diferenţiau de celelalte. Dar în timp, Sfânta Scriptură, în general şi Noul Testament, în special, a ajuns să fie cea mai copiată şi mai tradusă în toate limbile omeneşti, carte. La fiecare nouă ediţie a Noului Testament, editorii s-au folosit de un număr oarecare de manuscrise vechi pe care le cunoşteau şi pe care le-au avut la dispoziţie şi în funcţie şi de scopul pentru care făceau aceasta noua ediţie nou testamentară, care nu era întotdeauna cel pur ştiinţific sau religios. Analizând evoluţia textului Noului Testament şi a ediţiilor în care textul grecesc a fost publicat nu se regăseşte o unitate în ceea ce priveşte modul de editare şi de folosire a izvoarelor, a manuscriselor mai vechi.

În lucrarea "Die griechischen Handschritten des Neuen Testaments", a profesorului C. R. Gregory, apărută la Leipzig în 1908, el identifică 161 de manuscrise majuscule, 14 manuscrise scrise pe papir, 2292 de manuscrise minuscule şi 1545 de lecţionare, aşadar un total de 4012 manuscrise biblice greceşti.

Analizând ediţii vechi, până în sec. al XVIII-lea ale Noului Testament:

- "Της καινησ δίθηκης απαντα", a editorului Robert Stephanus, apărută la Paris în 1550, ediţia a III-a;
- *Biblia poliglotă*, editată de Brian Walton, la Londra, în anul 1617;
- "Της καινησ δίθηκης απαντα". *Novi Testamenti libri omnes*, a editorului Iohann Fell, apărută la Oxford, 1675;
- *Novum Testamentum graecum cum lectionibus*, a editorului John Mill, apărută la Oxford, în anul 1707;
- *N. T. graece*, a editorului A. Bengel, apărută la Tübingen în 1734;
- *N. T., XII tomis distinctum, Graece et Latine*, a editorului Ghr. Fr. Mattaei, apărută în 1782-1788;
- *Quatuor evanghelia Graece* (1788); *Variae lectiones ad textum Act. Cath. Paul* (1798); *Apocalipsa* (1800), ale editorului A. Birch, ultimile apărând la Copenhaga, profesorul Vasile Gheorghiu ajunge la concluzia că: "Am aflat de bine de a induce chipurile diferite cum s-au însemnat codicii biblici folosiţi de cei mai renumiţi editori ai textului grecesc al Noului Testament de până la finea sec. al XVIII-lea, pentru ca să vedem, cât de puţină uniformitate există în această privinţă şi să înţelegem, cu câte greutăţi avea să lupte acela care întreprindea din nou redarea unui text grecesc al Noului Testament."[13]

În evoluţia sistemului critic de catalogare a manuscriselor biblice, începând cu sec. al XVIII-lea, profesorul Vasile Gheorghiu identifică unele etape importante: sistemul de catalogare a manuscriselor biblice pus la punct de profesorul J. J. Wittstein (†1754). Principala noutate a acestui sistem a fost faptul că, se făcea deosebire între codicii majusculi şi cei minusculi. Pe cei majusculi profesorul J. J. Wittstein i-a însemnat cu literele mari ale alfabetului latin, iar pe cei minusculi i-a însemnat cu cifrele arabe. Pentru că numărul literelor alfabetului latin era limitat, iar codicii erau mai numeroşi, el hotărăşte să împartă toţi codicii şi cei majusculi şi cei minusculi în patru categorii:

- Codici evanghelici;
- Codici care cuprind *Faptele Apostolilor* şi *Epistolele sobornicesti*;
- Codici care cuprind *Epistolele pauline*;
- Codici care cuprind *Apocalipsa*.

[13]*Ibidem*, p. 69.

Dar şi această modalitate de a inventaria codicii biblici s-a dovedit a fi ineficientă, pentru că numărul mare de codici şi în special cei proveniţi din descoperirile arheologice recente au depăşit ca număr posibilităţile limitate ale alfabetului latin. Soluţia dată de profesorul J. J. Wittstein a fost ca să se folosească şi literele alfabetului grecesc (doar cele care nu se regăseau în alfabetul latin) şi mai târziu şi literele alfabetului ebraic, iar mai târziu, când şi această alternativă se terminase, profesorul J. J. Wittstein a hotărât identificarea codicilor diferiţi, distincţi cu aceeaşi literă a alfabetului latin, grec sau ebraic, dar însoţită fie de un numeral, fie de o literă mică. Conform acestui sistem de inventariere codicii erau însemnaţi astfel:

A. Codicii majusculi:
   a. Codici evanghelici:א, A, B, C, D, E, F, F^a, G, H, I, I^b, K, L, M, N, N^a, O, O^a, O^b, O^c, O^d, O^e, O^f, O^g, O^h, P, Q, R, S, T^a, T^b, T^c, T^e, T^f, T^g, T^h, T^i, T^j, T^k, T^l, T^m, T^n, T^o, T^p, T^q, T^r, T^s, T^t, T^u, T^v, T^w, T^{woi}, U, V, W^a, W^b, W^c, W^d, W^e, W^f, W^g, W^h, θW^i, W^j, W^k, W^l, W^m, W^n, W^o, X, X^b, Y, Z, Γ, Δ, θ^a, θ^b, θ^c, θ^d, θ^e, θ^f, θ^g, θ^h, λ, Ξ, Π, Σ, Ø, Ψ, O, Σ, Φד^6, ד^7,ד^8, Ίד^9, Ίד^{10}, Ίד^{11}, ד^{12};
   b. Codici care cuprind *Faptele Apostolilor* şi *Epistolele soborniceşti*: A, B, C, D, E, F^a, G, G^b, H, I^2, I^3, I^4, I^5, I^6, IL, L, P, SS;
   c. Codici care cuprind *Epistolele pauline*: א ,A, B, C, D, E, F, F^a, G, H, I^2, K, L, M, N, O, O^b, P, Q, R, S, T^a, T^b, ב, ד^{14};
   d. Codici care cuprind *Apocalipsa*:א, A, B, C, P.

B. Codici minusculi:
   a. Codici evanghelici: 1 până la 1420;
   b. Codici care cuprind *Faptele Apostolilor* şi *Epistolele soborniceşti*: 1 până la 1405;
   c. Codici care cuprind *Epistolele pauline*: 1 până la 1405;
   d. Codici care cuprind *Apocalipsa*: 1 până la 1384;[14]

Deşi sistemul pus la punct de profesorul Wettstein "a aflat primire mai pretutindeni şi s-a continuat în felul său"[15], totuşi el are unele deficienţe:

– Dat fiind numărul redus al literelor alfabetului latin, grec, ebraic şi numărul tot mai numeros al codicilor biblici, care an de an se înmulţesc prin noile descoperiri, s-a ajuns în scurt timp la imposibilitatea catalogării noilor codici;
– Dat fiind că sistemul nu stabilea reguli precise de folosire a literelor mici sau a numerelor puse lângă literele mari cu care se identificau codicii s-a ajuns la greşeli şi la imposibilitatea de a identifica corect un anumit codice;
– Alt neajuns al acestui sistem a fost faptul că, atunci când s-a făcut înregistrarea codicilor nu s-a ţinut cont de vechimea şi de importanţa lor, astfel, codici mai noi şi unii nu chiar de valoare mare au fost catalogaţi mai în faţa altor codici mai vechi şi chiar a unor codici foarte valoroşi.

Acest sistem de inventariere a codicilor biblici pus la punct de profesorul J. J. Wettstein la jumătatea sec. al XVIII-lea, a fost continuat şi dezvoltat şi de urmaşii acestuia. El a fost acceptat în lumea teologică timp de aproape 150 de ani, timp în care îşi arătase limitele şi se ajunsese la dificultăţi în catalogarea noilor codici şi chiar la identificarea celor vechi.

---

[14] Vezi Caspar RÉNÉ GREGORY, "Text Kritik des Neuen Testamentes", Leipzig, 1900, pp. 18-326; Vasile GHEORGHIU, *Reforme recente pe terenul criticii textului cărţilor Testamentului Nou*, pp. 70-71.
[15] Vasile GHEORGHIU, *Reforme recente pe terenul criticii textului cărţilor Testamentului Nou*, p. 70.

Pentru a depăşi limitările sistemului lui J. J. Wettstein, profesorul german Hermann Freiherr von Soden[16] a început în anul 1902 o nouă inventariere a tuturor codicilor biblici şi a dorit impunerea unui alt sistem, pus la punct de el însuşi, de inventariere a codicilor biblici. Principiile fundamentale ale acestui sistem nou erau:

- Nu se mai face deosebire între codicii majusculi şi codicii minusculi, pe motiv că, un codice minuscul poate avea un text superior unui codice majuscul;
- Se face distincţie între codicii care cuprind doar textul Testamentului Nou sau doar părţi din el şi codicii care conţin şi explicaţii, părţi exegetice (J. J. Wettstein nu făcuse din acest punct de vedere nici o diferenţiere);
- Împarte codicii biblici în: codici δ (διαθηκη), codici ε (ευαγγέλιον) şi codici α (άπόστολος). Codicii δ cuprind întreg Noul Testament, codicii ε cuprind Evangheliile, iar codicii α cuprind Faptele Apostolilor şi Epistolele pauline şi cele soborniceşti şi Apocalipsa.

Conform sistemului pus la punct de H. F. von Soden s-a depăşit un singur neajuns al vechiului sistem al lui J. Wettstein, faptul că, fiecare codice primeşte o singură identificare, o singură marcare şi astfel dispare pericolul de a se confunda manuscrisele între ele din cauza deficienţelor de inventariere. Propunerea profesorului H. F. von Soden de a marca fiecare codice şi cu o cifră care va arăta secolul când s-a descoperit, nu a ajutat prea mult la simplificarea sistemului de inventariere a codicilor biblici, ci din contră: "signatura întrebuinţată pentru a arăta secolul din care datează un manuscript oarecare, trebuie să zic, că el există numai pentru acela care are înaintea sa scrisă pe hârtie şema [schema - n.a.] propusă de von Soden pentru signarea manuscriptelor biblice, căci fiind ea atât de complicată, nu se poate pretinde de la fiecine ca să o ţie minte din cap."[17]

Analizând sistemul propus de H. F. von Soden, profesorul Vasile Gheorghiu afirmă că: "De altfel, ea [schema lui von Soden - n.a] însă nu este lipsită de scăderile vechi, de care suferă sistemul de signare a lui Wettstein. Căci şi aici avem aceleaşi numere pentru

---

[16] H. F. VON SODEN s-a născut în Cincinnati, în anul 1852 şi şi-a făcut studiile universitare la Tübingen. În 1889 el va ajunge docent privat la Universitatea din Tübingen, iar în 1893 va deveni profesor titular. Pe lângă noul sistem de identificare a manuscriselor biblice, el a mai avut o contribuţie foarte mare în domeniul criticii textului Noului Testament prin faptul că el a lansat o teorie conform căreia în sec. al IV-lea existau trei variante ale textului biblic, identificate de el ca fiind varianta K, varianta H şi varianta I:

1) Manuscrisele K corespundeau cu textul sirian-antiohian din ediţia Westcott şi Hort's şi fusese realizat de scriitorul Lucian în sec. al IV-lea. Această variantă a textului Noului Testament a fost cea mai folosită formă şi ea se regăseşte, într-o formă fidelă sau puţin diferită în majoritatea codicilor biblici;

2) Manuscrisele H corespundeau variantei alexandrine a textului biblic al Noului Testament regăsit în Ediţia Westcott şi Hort's, dar variantă pe care von Soden nu o regăsea în multe dintre vechile manuscrise biblice. Această variantă, H, era identificată de von Soden în doar 11 manuscrise biblice şi aici în diverse variante, care difereau de textul original H. Unele manuscrise din categoria H au fost influenţate de varianta egipteană a Noului Testament. Această variantă a textului biblic îşi are originile cu siguranţă în Biserica alexandrină de la sfârşitul sec. al III-lea fiind folosită de toţi scriitorii bisericeşti de la sfârşitul sec. al III-lea şi începutul sec. al IV-lea. Cel care ar fi alcătuit această variantă de text ar fi fost scriitorul bisericesc Hesychius;

3) Grupa I a manuscriselor biblice nu corespunde cu nici o variantă de text din ediţia Westcott şi Hort's, dar se apropie de varianta "apuseană" a textului Noului Testament.

După ce a realizat variantele de text K, H, I, von Soden a realizat o ediţie nouă a Noului Testament, un text care el credea că ar fi apropiat de cel al Apostolilor. El a dorit să demonstreze că această variantă a sa, realizată dintr-o sinteză a celor trei variante K, H şi I, ar fi fost cunoscută de toţi scriitorii biblici din sec. al II-lea şi al III-lea. Cea mai importantă operă a sa a fost "Die Schriften des Neuen Testaments, in ihrer ältensten erreichbaren Textgestalf", 4 volume apărute la Berlin între anii 1902-1904. Această ediţie critică a Noului Testament a fost foarte apreciată la vremea respectivă, fiind considerată cea mai bună ediţie a Noului Testament de după ediţia Westcott şi Hort's "The New Testament in the original greek". A murit subit într-un accident feroviar în anul 1914.

[17] Vasile GHEORGHIU, *Reforme recente pe terenul criticii textului cărţilor Testamentului Nou*, p. 74.

manuscripte diferite care conţin cam tot aceleaşi cărţi ale Noului Testament […]. Dar scăderea principală şi a acestui sistem este, că de la un timp oarecare înainte nu se va mai putea continua şi el, ci va trebui să facă loc altui sistem, care să nu aibă scăderile acestea […]. Deci nu ar rămâne alta decât de a abandona sistemul lui von Soden şi a-l înlocui prin altul mai corespunzător."[18]

Întreaga lume ştiinţifică analiza noul sistem de catalogare al manuscriselor biblice al lui H. F. von Soden. Dată fiind personalitatea şi influenţa profesorului H. F. von Soden, foarte puţini teologi îşi exprimaseră opiniile vis-à-vis de noile lui teorii. Dintre cei care o făcuseră într-un mod laudativ se regăsesc teologii Wilhelm Bousset, în Revista "Theologen Literaturzeitung", Nr. 11, pag. 1903 şi în Revista "Theologen Rundschan", 1903, pag. 431; A. Pott, în lucrarea "Der Text des Neuen Testaments nach seiner geschichtlichen Entwicklung", Leipzig, 1906, pag. 42 şi chiar Erwin Nestle în lucrarea "Einführung in das griechsische neue Testament", ediţia a treia apărută în 1909 la Göttingen, pp. 274-278, introduce în paralel cu vechiul sistem de identificare a manuscriselor biblice şi pe cel al lui von Soden.

Dar, totuşi, cel mai avizat pentru a-şi exprima opinia faţă de sistemul lui von Soden şi de la care întreaga lume ştiinţifică aştepta un răspuns era C. Réné Gregory. Profesorul Vasile Gheorghiu scrie despre anii cuprinşi între 1902 şi 1908, între lansarea sistemului lui von Soden şi răspunsul lui C. R. Gregory: "Afară de unele puţine voci singurite, am putut însă observa, că lumea învăţată se ţine cam rezervată faţă de înnoirile introduse de von Soden. Ştiind, că cel mai competent în materii de critică a textului este Gregory, eu aşteptam cu nerăbdare să aud mai întâi, ce atitudine va lua acesta faţă de sistemul lui von Soden."[19] În această situaţie, profesorul C. R. Gregory rezolvă această încercare nereuşită a profesorului von Soden astfel: în primul rând se consultă cu peste 90 de profesori de teologie şi specialişti în critica textului sacru, cărora le-a cerut părerile despre noul sistem al profesorului von Soden şi în acelaşi timp le-a cerut să-şi exprime fiecare opinia cu privire la modalitatea încare ar trebui să se facă inventarierea manuscriselor biblice. Analizând toate aceste răspunsuri, C. R. Gregory pune la punct un nou sistem de inventariere a codicilor biblici şi publică acest sistem în lucrarea: "Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments", apărută la Leipzig în 1908. Acest nou sistem al profesorului Gregory, sistem care este general valabil şi astăzi, face iarăşi deosebire între codicii majusculi şi cei minusculi, atât cei majusculi, cât şi cei minusculi sunt semnaţi cu cifre arabe, cei majusculi având cifra mai îngroşată (Ex. 01, 02, 03, 04), iar cei minusculi având scrisă cifra arabă mai subţire (Ex. 1, 2, 3, 4), codicii majusculi şi cei minusculi au o singură cifră de inventariere şi se află separat pe câte o listă, una cu codicii majusculi şi alta cu cei minusculi, mai mult, pentru a se face distincţie între codicii majusculi şi cei minusculi, primii au în faţa lor şi cifra 0. Ex: 01, 02, 03, 04, etc. Pentru o mai bună identificare a codicilor biblici, C. R. Gregory păstrează, pe lângă modalitatea lui de identificare şi vechile identificări ale lui Wettstein, însemnându-i şi cu literele mari ale alfabetului latin, grec şi ebraic: Ex: א[01]; A[02]; B[03]; C[04]. Acest sistem este mult mai bine pus la punct şi fiind făcut în colaborare cu toţi specialiştii în critica textului biblic a fost acceptată de toată lumea şi s-a impus în lumea ştiinţifică până astăzi.

Unul dintre cei peste 90 de specialişti consultaţi de profesorul C. R. Gregory a fost şi fostul său elev şi după aceea colaboratorul lui, profesorul Vasile Gheorghiu, căruia i-a cerut părerea printr-o scrisoare în luna martie a anului 1908: "Era prin luna Mart a anului trecut (1908), când am primit o epistolă din partea fostului meu profesor Gregory. În aceasta mă

[18]*Ibidem*, p. 74.
[19]*Ibidem*, pp. 74-75.

întreba ce părere am eu despre sistemul de signare al manuscriptelor biblice statuat de von Soden şi ori de n-aş avea alte dorinţi în această privinţă. După ce am studiat afacerea aceasta din nou şi m-am consultat în această privinţă şi cu profesorul studiului biblic al Testamentului Vechi de la facultatea noastră Dr. Vasile Tarnavschi, i-am răspuns că sistemul lui von Soden nu-mi pare să fie practic. Am indus unele dintre scăderile de mai sus relevate care le are acest sistem. Totodată, l-am rugat pe profesorul Gregory, ca D-lui fiind recunoscut de toţi ca bărbatul cel mai competent în această privinţă, să caute să înlocuiască sistemul lui von Soden cu altul mai corespunzător. În această direcţie am propus mai întâi, ca să se menţină deosebirea de până acuma, ce se făcea între codicii majusculi şi cei minusculi […]. Apoi a dorit, ca fiecare manuscris biblic, care duce o existenţă proprie şi nu este cumva un fragment din alt manuscris biblic, să poarte numai o unică signatură, fără privire la cuprins, ori de adecă cuprinde întreg Testamentul Nou sau numai o parte din el. În fine, a propus ca manuscriptele majuscule să se însemne ca şi cele minuscule cu numere arabice, spre a le putea deosebi unele de altele, cifrele arabice pentru majuscule să se scrie şi să se tipărească gros (1, 2, 3, etc.), iară cifrele arabice pentru minuscule să se scrie şi să se tipărească subţire (1, 2, 3, etc.)."[20] După mărturisirea profesorului Vasile Gheorghiu, acesta nu a primit niciun răspuns din partea lui C. R. Gregory, dar studiind lucrarea "Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments" şi sistemul propus de autor pentru catalogarea manuscriselor biblice, vedem faptul că, a ţinut cont de toate propunerile venite din partea profesorului Vasile Gheorghiu.

Astfel, fără a fi trecut cu numele, şi fără a primi recunoaşterea meritelor, profesorul Vasile Gheorghiu este unul dintre părinţii, dintre marii specialişti în critica textului biblic şi în inventarierea manuscriselor biblice, care şi-au adus contribuţia la apariţia şi la perfecţionarea actualului sistem de inventariere a codicilor biblici. Una dintre puţinele idei pe care le-a impus C. R. Gregory şi care nu a fost sugerată de Vasile Gheorghiu este păstrarea şi a literelor mari ale alfabetului latin, grec şi ebraic, în forma vechiului sistem al lui Wettstein, în identificarea şi însemnarea manuscriselor biblice. Având în vedere că: "critica textului Testamentului Nou se bazează înainte de toate pe manuscriptele biblice."[21], iar unul dintre marii specialişti în identificarea, în traducerea, în interpretarea şi în catalogarea acestor manuscrise a fost profesorul Vasile Gheorghiu, putem afirma că el este unul dintre reformatorii disciplinei criticii de text scripturistic, iar pentru ştiinţa teologică românească este un adevărat deschizător de drum în acest domeniu. Este important de amintit faptul că, profesorul C. R. Gregory, a apelat la profesorul Vasile Gheorghiu nu în calitate de prieten şi colaborator şi nici în calitate de fost elev deosebit al său, ci marele C. R. Gregory a apelat la unul dintre marii teologi şi specialişti în disciplina criticii de text biblic. Din această corespondenţă se poate vedea că profesorul Vasile Gheorghiu era implicat în mod direct, foarte activ, în rezolvarea unor probleme teologice importante, care se discutau la cel mai înalt nivel ştiinţific şi de către cei mai importanţi savanţi în domeniu din întreaga lume universitară europeană. Nu mulţi au fost profesorii români care au reuşit să se impună, prin munca lor şi prin lucrările lor, în cercul marilor profesori universitari europeni, a marilor teologi şi mai mult decât atât, să îşi aducă contribuţia în mod fundamental la rezolvarea definitivă a unor probleme teologice.

BIBLIOGRAPHY

[20]*Ibidem*, p. 75.
[21]*Ibidem*, p. 65.

COTOS, Nicolae, *Profesorul doctor Vasile Gheorghiu*, în "Candela", Anul XLIX, 1938, nr.1-12

GHEORGHIU, Vasile, *Reforme recente pe terenul criticii textului cărţilor Testamentului Nou*, în "Candela", Anul XX, Nr. 2, 1909

GHEORGHIU, Vasile, *Autobiografie*, în "Candela", Anul XLIX, 1938, Nr. 1-2, Volum omagial

MARCU, Grigorie T., *Viaţa şi opera învăţatului teolog neotestamentar ortodox român: Preot Profesor Vasile Gheorghiu*, în "Mitropolia Ardealului", Anul IV, Nr. 11-12, 1959

PRELIPCEANU, Vladimir, *Profesorul preot dr. Vasile Gheorghiu*, în "Mitropolia Moldovei şi Sucevei", Anul XXXVI, Nr. 1-2, 1960.

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

ERASMUS DE ROTTERDAM AND THE EUROPEAN HUMANISM

Olesea Panciuc

PhD Student, University of Pitești

Abstract: An intelligent spirit, human, comprehensive and many-valued, both impulsive and appealing, Erasmus was a compiler, moralist, polemicist, theologian, philologist and publisher, teacher and even a poet and creator of the essay.[1] *He was more than a literary apparition, he has become and remained the symbolic expression of the most intimate spiritual ambitions of the 16th century. The ideas and feelings of this "uomo universale" define the humanist thinking of the 16th century. It would be the first time, after the prolific ancient period, that Europe envisages its meaning and mission in the supremacy of spirit, in the middle of which Erasmus is the flag bearer: „In Erasmus, the time saw the symbol of reason that works quietly, but iresistible"*[2].

Keywords: civilisation, culture, century, humanism, thinking.

Geart Geart (Erasmus Desiderius, 1467-1536), scriitor și teolog umanist reformator, adept al libertății în gândire, „*cel dintâi prieten activ al păcii*" și „*cel mai elocvent avocat al idealului umanist*"[3], în înțelesul său universal și spiritual, a fost după cum ne informează epitaful lui „*un om ilustru din toate punctele de vedere, de o erudiție universală și incomparabilă, de-o prudență egală științei sale.*".[4] Erasmus, scrie Mutian, se ridică deasupra măsurii omenești, el este divin, demn de a fi onorat, în rugăciuni pioase, ca o ființă cerească. Și Camerarius, un alt umanist relatează: „*Cine nu vrea să fie socotit ca un străin în împărăția muzelor, îl admiră, îl glorifică, îl slăvește pe Erasmus. Dacă vreunul poate obține o scrisoare de la dânsul, atunci faima lui e imensă și își sărbătorește mărețul triumf. Însă cine îi poate vorbi, acela e fericit pe pământ.*"[5]. Acesta a fost considerat un „*Voltaire al Renașterii*" prin faptul că niciun alt om nu a fost atât de cinstit în epoca Renașterii cum a fost Erasmus. Împăratul, papii și regii, nobilii de toate categoriile, laicii și ecleziaștii se întorceau în a-și mărturisi admirația lor față de el. Și cu toate că a trăit într-un secol de mari frământări politico-diplomatice și de mari convulsiuni sociale și nu a fost scutit de dușmani cumpliți (pe catolici i-a stigmatizat în lucrarea „*Stultitae Laus*" – „*Elogiul Nebuniei*", iar pe luterani, cărora le-a deschis calea, nu i-a urmat), acesta s-a impus ca un om al literelor plin de glorie și de

---

[1] A se vedea ERASMUS, *Despre război și pace*, Editura științifică, București, 1960, p. 8.
[2] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*" S.A, București, f.a. p. 110.
[3] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*" S.A, București, f.a. p. 10.
[4] Nicolaus OLAHUS, *Corespondența cu umaniștii batavi și flamanzi*, Editura Minerva, București, 1974, p. 89.
[5] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*" S.A, București, f.a. p. 106.

considerație. Împăratul Carol Quintul, pontificii de la Roma, regii, cardinalii, împreună cu marile orașe din Țările de Jos, Elveția, Franța și Germania au dus lupte accerbe pentru a fi al lor în excluzivitate, cerându-i să le dedice operele sau solicitându-i scrisori. Or, Erasmus, deștept și sceptic totodată, se lasă solicitat, se lasă lăudat și slăvit, cu plăcere și chiar cu vădită satisfacție, dar nu se va vinde niciodată. Acesta pentru a-și menține libertatea de a acționa și a scrie, Erasmus nu se lasă servit și nici nu servește nimănui, ba mai mult refuză chiar onoarea și chiar „*pălăria de cardinal*", retrăgându-se în Elveția, la Bale și Freiburg, orașe din care a dominat ca un adevărat „*prinț al umaniștilor*", ca o adevărată stea luminoasă și liniștită. Și cum simțămintele sale de umanist sunt strâns legate de Biserică, rostul său fiind acela de mentor al Reformatorilor Marthin Luther, Ioan Clavin și Ulrich Zwingli, profilul cultural al lui Erasmus este strâns legat de ativitatea literar-religioasă.[6] Cugetarea erasmiană devine astfel o uvertură la unele din problemele majore ale vremii: credința tare în perfectibilitatea omului din rădăcinile unui umanism integral.[7] *Spirit inteligent, uman, multilateral și multiform, îmbolditor și atrăgător, deopotrivă, Erasmus a fost compilator, moralist, polemist, teolog, filolog și editor, pedagog și chiar poet și creator al eseului*.[8] El era mai mult decât o apariție literară, el a devenit și a rămas expresia simbolică a celor mai intime năzuinți spirituale ale veacului. Ideile și simțămintele acestui „*uomo universale*" definesc gândirea umanistă a secolului al XVI-lea. Ar fi, pentru întâia oară, după prolifica perioadă Antică, când Europa își vede sensul și misiunea ei în preponderența spiritului, în construirea unei civilizații apusene unitare, într-o cultură activă și exemplară, în centrul căreia Erasmus este în ipostaza de purtător de steag: „*În Erasmus, timpul a văzut simbolul rațiunii ce lucrează liniștit, dar irezistibil.*"[9].

Născut la 28 octombrie 1466 în orașul Rotterdam din Olanda ca fiu nelegitim al unui preot („*ex illicito et ut timet incestuoso damnatoque coitu genitus*")[10], Erasmus va rămâne orfan din fragedă copilărie. Acest fapt îl va face pe Stefan Zweig să afirme că Erasmus „*nu are patrie, nici adevărată casă părintească*"[11]. A crescut la școala canonică a ordinului „*Frères de la vie commune*" („*Frații vieții comune*") din orașul Deventer, înființată de Gerhard de Groot.[12] Aici va intra în contact cu operele lui Horațiu și Terentiu, pe care avea să le știe aproape pe dinafară. După alți patru ani, tutorii, ca să scape de mai multe obligații, l-au trimis în cinul monahal. Astfel că, în 1487 a intrat în Mănăstirea Augustinienilor din Streju (Streyn), care poseda cea mai mare și mai bogată bibliotecă clasică din Olanda, pe care o părăsește la vârsta de 26 de ani[13] și obține permisiunea de a merge la Paris pentru a-și obține doctoratul în

---

[6] A se vedea Prof. T.G. BULAT, *Cinci sute de ani de la nașterea umanistului Desiderius Erasmus de Rotterdam – 28 octombrie 1465 sau 1467 – 11 iulie 1536*, în revista „*Glasul Bisericii*", revista oficială a Sfintei Mitropolii a Ungrovalhiei, Anul XXV, Nr. 7-8, iulie-august, 1966, p. 4.

[7] Întemeietorul umanismului este considerat a fi Francesco Petrarca (1303-1374 – *humana studia*). Acesta definește termenul critic și pune bazele istoriografiei critice. *Ad fontes!* devine deviza umaniștilor și principiul fecund al criticii filologice.

[8] A se vedea ERASMUS, *Despre război și pace*, Editura științifică, București, 1960, p. 8.

[9] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*" S.A, București, f.a. p. 110.

[10] Spune un memoriu din 25 ianuarie 1547, citat în lucrarea lui I. IANSSEN, II, 6, *Geschichte des deutschen Volkes beim Ausgang der Mittelaters*, Freiburg im Breisgau, 8, 1878-1893. A se vedea: https://archive.org/details/geschichtedesdeu06jans, accesat în data de 11.10.2016. Pe acesta alți biografi îl consideră a fi un preot pe nume Geert Praet, în timp ce mama a fost Margareta Roger, fiică de medic.

[11] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*" S.A, București, f.a. p. 39.

[12] A se vedea prof. T. G. BULAT, *Cinci sute de ani de la nașterea umanistului Desiderius Erasmus de Rotterdam – 28 octombrie 1465 sau 1467 – 11 iulie 1536*, în revista „*Glasul Bisericii*", revista oficială a Sfintei Mitropolii a Ungrovalhiei, Anul XXV, Nr. 7-8, iulie-august, 1966, p. 5.

[13] A se vedea ERASMUS, *Elogiul nebuniei*, Editura Științifică, București, 1959, p. XI.

teologie. Printre preocupările sale principale de acum erau artele frumoase, literatura latină și chiar pictura. În același timp, bărbatul acesta liber-cugetător începea să scrie dintr-o nevoie lăuntrică de independență a firii sale: „*Niciodată n-a recunoscut în sinea lui vreun superior, nu se simțea îndatorat față de nicio curte și nicio universitate, față de nicio profesiune și niciomănăstire, față de nicio biserică și niciun oraș. Ca și libertatea spirituală, el și-a apărat o viață întreagă libertatea morală cu liniștită și neclintită încăpățânare.*”[14]. La această trăsătură esențială, i se adaugă în mod organic o a doua: *fanatismul neatârnării*, prin aceasta neînțelegându-se nicidecum un rebel sau un revoluționar, fiindcă el biruiește nu prin curaj, ci prin psihologia independentă a vieții sale. Însă această artă de a-și orândui o viață liberă și neatârnată, se vrea a fi și una învățată. Școala lui Erasmus a fost aspră și îndelungată, călătorind prin Italia, Anglia și Franța, studiind cu pasiune mari clasici latini și reușind să scrie dialogul său „*Antibarbari*”, prin care-și începea marea campanie a vieții împotriva inculturii și a îngâmfării tradiționale. Găzduit fiind în acel „*domus pauperum*”, în acel faimos *Collége Montaignu*, Erasmus se va plânge în scrisorile sale de condițiile de aici, de dormitoarele nesănătoase, cu pereții reci și netencuiți și de hrana „*putredă*” și vinul stricat, fapt ce îl face să vorbească despre această perioadă ca de una petrecută la ocnă. Însă câștigând laurii științei prin *bonae litterae*, Erasmus, după o perioadă de restrițe va studia la *Collége vinaigre* și paralel va fi profesor particular și suplinitor de latină pe lângă tinerii germani și englezi cu stare: „*artistul ce sălășluia în preot, începe să devină de sine stătător.*”[15]. Aici îi va cunoaște pe William Blount, lord Mountjoj, care îl va invita în Anglia, pe Robert Fisher, vărul umanistului englez John Fisher, al cărui prieten va deveni, și pe Thomas Grej, înrudit cu puternice familii engleze.[16] Au fost momente când Erasmus avea să trăiască doar din pâinea dăruită și chiar cerșită., nelăsându-se niciodată cumpărat de nimeni și respingând de fiecare dată tot ceea ce l-ar fi putut lega vreme îndelungată de o anumită persoană. Această voință fermă și încăpățânată de libertate și această tenacitate de a nu sluji pe nimeni, l-a făcut pe Erasmus nomad pe toată viața. El avea să peregrineze necontenit prin toate țările, când în Olanda, când în Italia, Germania și Elveția: „*E cel mai voiajat, cel mai hoinar dintre învățații timpului său, niciodată de-a binelea sărac, dar nici cu adevărat bogat, trăind totdeauna, ca Bethoven, în aer.*”[17]. De fapt, idealul lui Erasmus era să citească într-o odaie liniștită cărți bune și să scrie propriile opere și să nu fie nimănui stăpân și nimănui supus, toate acestea conducând spre *independența intelectuală* și *sufletească* a vieții și artei sale.

Dar independența nu e prevăzută pentru oamenii spiritului, în lumea aceasta încă pe jumătate medievală. Și cum arta în Franța nu era încă socotită ca o putere de sine stătătoare, Erasmus a fost nevoit să meargă în Anglia, acolo unde va fi prețuit ca intelectual în cercurile cele mai distinse, pentru latina sa elegantă și pentru arta sa amuzantă de a vorbi.

Cu toată iubirea sa pentru Anglia, Erasmus nu devine însă englez, fiidcă „*eliberatul*”[18] se va înapoia în Europa ca un cosmopolit, ca un cetățean al lumii cu o fire liberă și universală.

---

[14] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*” S.A, București, f.a. p. 41.
[15] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*” S.A, București, f.a. p. 46.
[16] A se vedea Pr. Vasile C. ANGHELEA, *Cinci sute de ani de la nașterea lui Erasmus de Rotterdam*, în revista „*Ortodoxia*”, revista Patriarhiei Române, Anul XIX, Nr. 3, iulie-septembrie, 1967, p. 452.
[17] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*” S.A, București, f.a. p. 49.
[18] A se vedea Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*” S.A, București, f.a. p. 46: „*Căci cine gândește în mod independent, gândește totodată cât se poate de bine și de folositor pentru toți*”.

De acum înainte, iubirea sa e pretutindeni unde domnesc știința și cultura, educația și cartea: „*pentru dânsul, universul nu mai e împărțit în țări, de fluvii și de mări; omenirea nu mai e divizată de ranguri, de clase, de rase. El nu mai cunoaște decât două straturi: aristrocrația culturii și a spiritului, lumea superioară – și cea de jos: plebea și barbaria.*”[19]. Se poate afirma astfel, că acolo unde stăpânește *eloquentia* și *eruditio,* acolo este de acum și patria sa. De acum înainte, urechea sa este atentă doar asupra unei singure limbi: latina.

Reîntors în Franța, Erasmus va duce o viață precară, chinuit de lipsuri materiale. Alungat de ciuma care se năpăstuise asupra Parisului, acesta se va refugia la Luvain, unde era solicitat să facă un curs la Universitate. Aici va ține în anul 1504 lecții de retorică și poezie. În biblioteca Universității va descoperi operele lui Lorenzo Valla, tratatul epicurean *De voluptate* și *Adnotationnes,* o exegeză critică a Noului Testament, în care se arată greșelile de traduceri a Bibliei după textul grecesc, de înfăptuirea căruia se va ocupa în ultimii douăzeci de ani ai vieții sale. Tot aici va găsi și opera lui Lucian care va exercita o mare influență asupra gândirii sale.[20]

Și, deși era bine primit de cercul umaniștilor din Bolonia, Erasmus, în anul 1507, trece la Veneția,[21] unde a rămas zece luni în casa tipografului erudit Aldo Manuzio, care îi va și publica ediția definitivă a „*Adagiilor*” (1508)[22]. Aici, Erasmus își va definitiva noțiunile de limbă greacă, ceea ce îi va atrage simpatia din nou a englezilor, care îl vor curta pentru o catedră de limbă greacă la Cambridge. Acesta nu o va accepta decât după ce își va fi însușit de la grecii din Veneția pronunțarea limbii grecești.[23]

Către sfârșitul anului 1508, Erasmus pleacă la Padova, unde avea să cerceteze vechile manuscrise grecești ale bibliotecii și funcțiunea naturală erasmiană avea să se răspîndească limpede ca o necesitate în toată Europa. El respingea tot ce era încurcat, Erasmus se ghida după simplul concept că orice exagerare trebuie să rămână străină felului său rațional de a fi, și de aceea, grație acestei transparențe a gândirii și a priceperii intuitive a simțirii, el „*a ajuns marele critic al epocii sale, luminător, educator și învățător al veacului său.*”[24].

În anul 1509, Erasmus ajunge la Roma și se gândea chiar să rămână acolo pentru că papa Iuliu al II-lea îi oferise o slujbă în cancelaria pontificală, acolo unde îl atrăgea bogăția bibliotecilor și monumentelor antice.[25] Între timp regele Henric al VIII-lea îi va trimite o scrisoare invitându-l să vină în Anglia, acolo unde avea să fie primit cu toate onorurile și unde avea să i se acorde și titlul de doctor la Oxford și la Cambridge. De aceea, în toamna anului 1509, Erasmus se hotărăște să plece în Anglia, la lordul Moutjoj, găzduit fiind de Thomas Morus .Episcopul de Rochester, Ioan Fischer, cancelar al Regatului, îi încredințează catedra de limbă greacă și teologie, iar arhiepiscopul Warham îi încredințează parohia de Adigton, aproape de Canterbury, la care însă va renunța după un an.

Adevărata glorie a lui Erasmus de abia de acum începea să prindă contur și avea să

---

[19] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*” S.A, București, f.a. p. 53.
[20] A se vedea ERASMUS, *Elogiul nebuniei*, Editura Științifică, București, 1959, p. XV.
[21] La începutul secolului al XVI-lea centrul studiilor grecești se mutase de la Florența la Veneția, care avea să devină centrul internațional cel mai important al Europei în materie de studii grecești.
[22] A se vedea ERASMUS, *Elogiul nebuniei*, Editura Științifică, București, 1959, p. XVII : „*Culegerea fusese completată grație concursului dat de umaniștii Lascarius, Marcus Musurus, Eguazio Aleander, care puseseră la dispoziția lui Erasmus tezaurul lor de texte grecești inedite.*”.
[23] A se vedea Andrei OȚETEA, *Renașterea*, Editura Științifică, București, 1964, p. 292.
[24] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*” S.A, București, f.a. p. 57.
[25] A se vedea ERASMUS, *Elogiul nebuniei*, Editura Științifică, București, 1959, p. XIX.

înfrunte vitregia vremurilor prin opera sa și mai ales prin minunata sa corespondență. Ne gândim acum la tratatul „*Elogiul nebuniei*”,[26] care a aprins mânia catolicilor, dar unde Erasmus se dovedește a fi un critic ascuțit al ignoranței, al scolasticii, al moravurilor Bisericii Romano-Catolice și, în general, al societății feudale[27]. Acesta este cel mai răscolitor pamflet ce s-a scris vreodată și totodată una dintre capodoperele din literatura universală. Este o lucrare alegorică și spirituală, o afirmare a fanteziei și a îndrăznelii care trebuie să echilibreze rațiunea în orice acțiune a omului, și, în același timp, o satiră virulentă la adresa societății medievale, a fanatismului și prostiei.

Erasmus introduce, cu ajutorul ironiei și al simbolurilor, spiritul critic în plină vreme de cenzură și de inchiziție. În acest sens, Andrei Oțetea, făcând o analiză atentă a acestui tratat, va afirma că: popoarele nu și-ar tolera stăpânitorii, bărbatul-femeia, ucenicii-patronul, prietenul-prietenii, soldații nu și-ar risca viața în război, negustorii nu și-ar risca viața pentru bani, dacă în capul lor nu ar încolți germenii nebuniei: „*Fără o doză de nebunie, fericirea ar fi imposibilă, onestitatea, sinceritatea, perspicacitatea, prevederea ne-ar otrăvi viața dacă nebunia și-ar arunca peste toate mirajul iluziei.*”.[28] Or, sub masca acestei nebunii, Erasmus a făcut critica societății contemporane lui.

Erasmus a reluat apoi aceleași teme și în „*Colocviile*” publicate în 1522. Acestea sunt dialoguri care aduc în scenă personaje contemporane, târgoveți și soldați negustori și filozofi, episcopi și abați, călugări și preoți, aventurieri, căutători de comori etc. Ele sunt un fel de mici opere dramatice, pline de finețe și de viață din toate „*spectacolele vieții*”, oferind lectorilor o adevărată lecție folositoare de dirijare a vieții spirituale în urma roadelor cunoașterii, erudiției și observațiilor din viața reală.

Împărăția omului de spirit rațional este *dreptatea*, în timp ce ideologia unei libere teologii promovează *umanismul pasional*. În acest sens, Erasmus este de părere că *teologia nu se strigă tare pe uliițe, încât crâșmarii, cismarii și mămularii să poată interveni cu bădărănie în lucruri atât de sensibile*. Erasmus crede în puterea proprie a adevărului, dar, în același timp, fără să-și dea seama (sau poate conștient!) avea să pregătească calea lui Luther: „*Ubi Erasmus innuit, illi Luther irruit!*”. Unul se folosește de rațiune și satiră, altul de un limbaj plin de exagerări. Or, cu o fermitate tolstoiană, Erasmus va respinge întotdeauna apelul la violență. De aceea, Erasmus, utilizând înalta artă de a tăcea la momentul potrivit, va avea misiunea de mediator între reformatori și Biserica Catolică: „*Adevărul nu trebuie spus totdeauna în întregime: multe depind de felul cum el este anunțat.*”[29]. În schimb, Luther nu vrea să învețe arta tăcerii, și prin loviturile sale de ciocan în ușile Catedralei de la Wittenberg, au fost trezite conștiințele naționale germane, ce aveau să se răzvrătească cu patimă împotriva a tot ceea ce este împărătesc: ura împotriva popimii și ura contra străinilor. Și, astfel *elementele naționale* se contopesc cu *cele sociale* în *jarul extazului religios*. Și, firește, zadarnic ar fi fost acum, ca Erasmus să facă apel la prudență și moderație.

Și cum Biserica Romano-Catolică era în acea vreme un fel de club artistic unde se discuta despre arte, muzică și teatru și foarte rar despre religie, Erasmus era conștient că va trebui făcută o reformă în sânul Bisericii, dar una fără brutalitate, una internă, realizată de un

---

[26] Cartea s-a tipărit în 1511, la Paris și a avut un mare succes datorită și calităților sale literare. Până la sfârșitul secolului al XVI-lea cunoscuse 58 de ediții. Pentru această carte, la șase ani după moarte, în ianuarie 1542, Erasmus avea să fie condamnat de Sorbona ca un eretic și blasfemitor.
[27] Erasmus nu este un *seditiosus*, un rebel, o fire radicală, fiindcă acesta avea un temperament moderat și prevăzător.
[28] A se vedea Andrei OȚETEA, *op. cit.*, p. 3-7.
[29] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*” S.A, București, f.a. p. 162.

om care înțelegea să rămână în Biserică, lucrând dinăuntru și cu prudență. La începuturile activității lui Luther, Erasmus primise cu sentimente de bunăvoință primele manifestări ale teologului de la Wittenberg, ba chiar l-a încurajat pe Frederic cel Înțelept să-l simpatizeze, apoi chiar l-a sfătuit pe Carol Quintul să nu combată noua doctrină și să se realizeze o reformă serioasă în rândul Bisericii Catolice: „*ubi Erasmus vincit, Luther irruit*”.[30] Iar, după ce papa Leon al X-lea, prin bula „*Exsurge Domini*”, de la 15 iunie 1520 a condamnat la ardere scrierile reformatorului, Erasmus nemaiținând seama de pornirea sa către rezervă și prudență, a intervenit pe lângă papa în favoarea lui Luther: „*El a făcut aceasta cu hotărâre, în mod curajos, scriind scrisori peste scrisori, cerând suspendarea sentințelor de interzicere și sfătuind la întrebuințarea față de răzvrătitul de la Wittenberg și a altor procedee decât intransingența și constrângerea.*”[31]. De aceea, trimisul papei în Germania a proclamat pe Erasmus ca fiind mai de temut pentru Biserică decât Luther: „*Erasmus este adevăratul părinte al noii erezii!*”.[32] Însă, el voia numai să facă o reformă în interiorul Bisericii Romano-Catolice și nu o schismă, o ruptură în sânul ei. Cu toate acestea, între cei doi mari învățați ai vremii, între Luther și Erasmus, era faptul că cel de pe urmă avea un caracter mai moderat și se ghida mereu pe calea rațiunii: „*Ca să ajungi la fericirea desăvârșită, ceea ce interesează este să nu faci nimic sub imperiul sentimentului, ci numai cu judecata rațiunii.*”[33]. Acesta era dușmanul de moarte al misterului și al tuturor lucrurilor obscure pe care le pătrunde doar intuiția. Luther, în schimb pretindea totul de la sentiment și nu voia să știe numai de rațiune: „*Pe calea mântuirii, rațiunea nu poate face nimic, rațiunea e o nebună, rațiunea e o proastă.*”.[34] Acesta își mărturisea temerea că umanistul „*nu este așa cum ar trebui să fie: un arzător, luptător al lui Hristos și al grației divine.*”.[35] De asemenea, Ulrich von Hutten, devenind la rându-i un reformator îl considera pe Erasmus ca fiind „*un om pentru sine*” („*Erasmus est homo pro se*”), reproșându-i lipsa de hotărâre și ambiguitatea: „*Regele ambiguității continuă să stea în liniște pe tronul ambiguității*”. Această lipsă de reacție a lui Erasmus a fost sesizată și în urma excomunicării lui Luther în urma soluției date de la Worms, de la 5/6 noiembrie 1520. Cu toate acestea, se precizează ceva mai târziu, că Erasmus ar fi afirmat că dacă Luther ar fi rămas în sânul Bisericii Catolice, ar fi mers cu bucurie alături de dânsul. De aceea, Erasmus se va plânge de faptul că scânteia învățăturii evanghelice s-a stins, iar steaua credinței spirituale a pierit: „*actum est de stellua lucis evanghelicae*”[36].

Diferența dintre ei este subliniată chiar de Martin Luther: „*Nepotrivirea dintre mine și Erasmus vine de la aceasta: eu prefer, când este vorba să interpretez Scripturile pe Augustin lui Ieronim, în măsura exactă în care Erasmus îi preferă pe Ieronim lui Augustin.*”[37]. Cu alte cuvinte, Luther se hrănea cu doctrina paulină și tradiția augustiniană, în timp ce Erasmus nu se putea împăca cu bazele doctrinei lui Luther (predestinarea și negarea liberului arbitru omenesc) și se va decide să apere demnitatea omului în lucrarea „*De libero arbitrio*”, apărută în anul 1524. În anul 1514 Erasmus a descoperit în Biblioteca de la Louvain lucrarea „*Adnotationnes*” a lui Lorenzo Valla (1405-1457), primul reformator al logicii aristotelice și reprezentantul cel mai de seamă al erudiției critice. Acesta confruntând diferite copii, a

---

[30] Funk BRETANO, *Luther*, București, p. 186.
[31] *Ibidem.*
[32] A se vedea Hartman GRISAR S.I., *Martin Luther, sa vie et son œuvre*, traduit par Mazayer, Paris, 1930.
[33] Funk BRETANO, *Luther*, București, p. 186.
[34] *Ibidem*, p. 186.
[35] Lucien FEBVRE, *op. cit.*, p. 91.
[36] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*” S.A, București, f.a. p. 176.
[37] *Ibidem*, p. 90.

izbutit, prin analize proprii, prin comparație și conjectură, să restabilească forma originară a Noului Testament: „*Așa s-a făcut critica filologică, pe care el a aplicat-o textelor biblice, nu numai operelor profane.*”[38]. Rezultatul a fost evidența că dogme importante se întemeiau pe fraze greșit înțelese și greșit traduse în textul oficial al „*Vulgatei*”. În anul 1505, Erasmus s-a hotărât să publice după metoda ilustrată de Lorenzo Valla, Noul Testament în grecește și să pregătească o traducere în limba latină mai exactă a Vulgatei, însoțindu-o cu numeroase comentarii critice. Dar planul nu l-a putut realiza decât în anul 1516. Astfel că, în locul fragmentelor scolastice, Erasmus oferea umanismului european textul integral al Noului Testament stabilit după regulile criticii filologice. De acest Nou Testament avea să se servească și călugărul de la Wittenberg, Marthin Luther.[39]

La Basel a lucrat la o ediție a operelor lui Ieronim, numit și „*cel dintâi dintre teologii latini*”,[40] în nouă volume *in folio* și la o traducere a Noului Testament, lucrări de care s-a ocupat în tot restul vieții.

Alături de ideea puterii educative a culturii, care domină toată opera lui Erasmus, se pot găsi și alte idei la fel de prețioase și care străbat veacurile, precum *ideea păcii și a războiului*[41] și *ideea adevărului* prin puterea cunoașterii raționale Erasmus din Rotterdam afirma că „*pricinile de război trebuie prevenite din timp, trebuie să lăsăm la o parte unele pretenții căci bunăvoința atrage bunăvoință.*”[42]. Erasmus este mereu pasionat atunci când își înalță glasul contra războiului, a urii și a minților mărginite, unilaterale, și, de aceea lupta sa adevărată era împotriva fanatismului de orice fel.

De acum înainte, Erasmus, tăcut și smerit, avea să servească numai acolo unde domnește eterna claritate: în știință și în artă. Retras în citadela muncii, departe de larmă și învălmășeală, Erasmus va reuși să termine marea ediție a Sfinților Părinți ai Bisericii. În același timp, orașul Basel va ajunge reședința culturală a Europei, de unde pleacă și sosesc numeroase scrisori ale umaniștilor ca Oecolampadius, ca Rhenanus și Amerbach. De aici, spiritul erasmic avea să străbată toate colțurile Europei. Pe parcurs însă, Erasmus își va da seama că „*adevărul este mai puternic decât elocința*”, iar „*credința este mai mare decât știința*” (1522). Conștiința situației sale istorice nu avea să-l lase însă indiferent atunci când vedea că lumea merge înapoi ca racul și, de aceea, va încerca să ducă acest turnir spiritual cu Luther, după rigoarea credinței creștine.

Erasmus era acum la apogeul vieții sale strălucite; acum era cunoscut în întreaga Europă. Datoria lui era să favorizeze progresul culturii. În această perioadă, Erasmus se va dedica din nou studiului autorilor profani Cato, Cicero, Eutrope, Amian Marcellin, Seneca, Terentiu și se va îngriji de tipărirea în grecește a operelor lui Ptolemeu, Aristotel, Demostene, Iosif Flaviu, precum și a traducerilor latine din Euripide, Isocrate, Xenofon, fără a-i neglija nici pe Scriitorii și Părinții Bisericești precum Ieronim, Hilarie, Sfântul Ciprian, Bonaventura, Ambrozie, Augustin și alții. La Basel, înconjurat de amicii săi, vestitul pictor Hans Holbein, de Froben, editorul operelor sale și alții, Erasmus va rămâne până ce disputele religioase vor deveni și aici destul de violente. Mișcarea aceasta a făcut ca în anul 1517 să se numească „*erasmism european*”. Erasmus fiind considerat continuatorul genial al gândirii italiene a secolului al XV-lea, supranumit și „*il quatrocento*”. Idealurile sale au fost admise și propagate în Germania de către profesori universitari. La Strasbourg, gândurile se îndreptau către

---

[38] A. OȚETEA, op. cit., p. 285.
[39] A se vedea H. PIRRENE et Aug. RENAUDEL, *La fin du Moyen Age*, Paris, 1931, vol. II.
[40] Lucien FEBVRE, *Un destin, Marthin Luther*, Presses Universitaires, Paris, 1945, p. 91.
[41] A se vedea ERASMUS, *Despre război și pace*, Editura științifică, București, 1962, p. 15.
[42] *Ibidem.*

evanghelismul lui Erasmus, la Erfurt, la Mănăstirea de la Fulda, în 1505 erau deja studiate concepțiile sale, în timp ce Conrad Mutianus îl elogia cu multă pietate. În tot același timp, erasmianismul din perspectiva reformatorilor devenise violent, agresiv, și după o perioadă devotată spiritului lui Erasmus, Luther îl va renega.[43] În acelați timp, Erasmus nu iubea spiritul scolastic și mistic al lui Luther – el nu accepta mântuirea numai prin simpla credință și promova cultivarea virtuților, a faptelor bune.

Neiubind zgomotul produs de Marea Reformă, care ajunsese și la Basel[44], marele învățat se va retrage la Freiburg în Breisgau-Germania, în februarie 1529, unde își va cumpăra o locuință și va rămâne acolo șase ani. În această perioadă, incendiul alimentat cu pasiune de către Martin Luther, dar aprins de însuși Erasmus, începuse să facă ravagii în toată Germania. Bolnav, mereu chinuit de răul de totdeauna, piatra, el nu încetează nici acum în a lucra pentru reconcilierea Reformei cu Roma. După câțiva ani, amintirile personale îl împing din nou spre orașul său cu mari speranțe, dar și multe decepții. Este perioada când se va plînge de decadența științelor, de ostilitatea necurmată a dușmanilor săi, de scumpete, de înșelăciunile bancherilor, de faptul că rațiunea e tot mai covârșită de patimi și dreptatea asasinată de forța brutală. Este perioada când Erasmus avea să scrie treizeci până la patruzeci de scrisori, când va umple foliante întregi cu traduceri din părinții Bisericii.

Astfel că, Erasmus avea să părăsească Freiburgul și să se înapoieze către Brabant. Numai că gândurile sale nu concordă cu slăbiciunea trupului. Neputincios el este adus din nou la Basel, într-o mică trăsură de voiaj, unde vor avea grijă de el discipolii credincioși ai lui Froben. Este perioada când catolicii nu-l mai solicită, iar protestanții îl batjocoresc: „*Dușmanii mei se înmulțesc, prietenii dispar*”. Singurul care își va aduce aminte de el va fi François Rabelais care va și exclama: „*Salve itaque etiam atque etiam, pater amantissime, pater decursque patriae, literarum assertor, veritatis propugnator invictissime.*”[45]. Aici va supraveghea imprimarea operei sale „*Ecclesiastul*”, care conținea doctrina sa, despre predică și acțiune pastorală.

Grandoarea vieții sale intelectuale, frumusețea și înălțimea gândirii sale, generozitatea eforturilor sale s-au sfârșit într-o apreciere la adevărata lor valoare. Și chiar dacă papa Paul al III-lea (1534-1549) îi va propune „*pălăria de cardinal*”, acesta, respectuos, fără ostentație, va refuza această onoare: „*Eu, un om aproape de moarte, să iau asupra mea o sarcină pe care am refuzat-o timp de-o viață întreagă?*”[46]. Munca rămânea acum lângă bolnav: Erasmus scrie, zi și noapte, broșuri, scrisori și comentariile sale asupra operei lui Origen. Nu scrie pentru glorie, nici pentru bani, ci pentru tainica plăcere de a învăța, de a-și spiritualiza viața și, prin învățătură, să trăiască iarăși mai intens, să respire știința și să răspândească știința în sacrul labirint al cunoașterii.

Însă, suferințele și boala îndelungată făcea ca în noaptea de 11 spre 12 iulie 1536, ca Erasmus să se stingă fără să ceară asistența unui preot, implorând doar mila lui Dumnezeu: „*Miserere mei, Domine!*” („*Ai milă de mine, Doamne!*”).[47] Astfel, se stingea o minte care răspândise în întreaga lume ideile umaniste cu o ținută demnă și împăciuitoare. Va fi

---

[43] A se vedea Fernand MOURRET, *Histoire générale de l'Eglise*, vol. V, p. 319.
[44] La 14 februarie 1527 avea să se săvârșească prima slujbă în cultul evanghelic în catedrala din Basel.
[45] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*” S.A, București, f.a. p. 240: „*Salut și încă o dată salut, ție, preaiubite părinte, onoarea și fala patriei, ocrotitor al artelor, neînvins luptător pentru adevăr*”.
[46] Stefan ZWEIG, *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura „*Națională - Ciornei*” S.A, București, f.a. p. 240.
[47] A se vedea *Monumenta Hungariae Historica*, p. 586-587 și I. LUPAȘ, *Doi umaniști români în secolul al XVI-lea*, Ed. Acad. rom., secț. Ist., seria III, tom. VIII, mem. 5.

înmormântat în vasta catedrală a orașului Basel, cu deosebită pompă, însoțit de profesori și studenții Universității locale, de magistrați cât și de un număr mare de cetățeni în mijlocul cărora el trăise. Acolo își doarme somnul veșnic „*principele umaniștilor*" și „*apostolul toleranței*". Ca respect, orașul Basel transformă casa lui în muzeu, iar camera lui de lucru se păstrează și astăzi, așa cum era în 1536, cu sigiliul, spada și inelul pe care el l-a folosit. Deasupra lor străjuiește chipul lui Erasmus, făcut de marele pictor Hans Holbein, prieten al marelui umanist. De asemenea, în orașul Rotterdam, în amintirea faimei sale adusă în lume, i s-a ridicat o statuie în piața centrală, care pare să fi fost înălțată în locul alteia mai vechi.[48] H. Hauser, la patru secole distanță, ocupându-se de viața și opera lui, afirma: „*Erasmus conserva esențialul din catolicism, justifica tradiția prin istorie și necesitatea de a adopta idei umaniste progresiv în doctrina bisericii și societății Renascentiste*".[49] Opera lui este aceea a unuia dintre cele mai mari spirite ale umanismului Renașterii, el însuși fiind un om profund atașat religiei. În repertoriul tipărit la Gand în 1893 la „*Bibliotheca Erasmiana*", lucrările sale sunt traduse și parafrazate, sunt păstrate scrisorile, lucrările de Pedagogie, de Morală și Pietate și toate lucrările sale de polemică religioasă.

BIBLIOGRAPHY

Erasmus, *Despre război și pace*, Editura Științifică, București,1960

Erasmus, *Elogiul nebuniei*, Editura Științifică, București, 1959

Olahus, N., *Corespondența cu umaniști batavi și flamanzi*, Editura Minerva, București, 1959

Oțetea, Andrei, *Renașterea*, Editura Științifică, București, 1964

Zweig, Șt., *Erasmus de Rotterdam*, traducere din germană de Eugen Relgius, Ediția II, Editura Naționala Ciornei S. A., București

[48] O fotografie a acestei statui a fost dată în „*Veac Nou*" din decembrie 1965.

[49] A se vedea Prof. T.G. BULAT, *Cinci sute de ani de la nașterea umanistului Desiderius Erasmus de Rotterdam – 28 octombrie 1465 sau 1467 – 11 iulie 1536*, în revista „*Glasul Bisericii*", revista oficială a Sfintei Mitropolii a Ungrovalhiei, Anul XXV, Nr. 7-8, iulie-august, 1966, p. 21-22.

TO EDUCATE THE PRINCELY SCIONS OF MOLDAVIA AND WALLACHIA IN THE EARLY CENTURIES

Roxana Bianca Onică

PhD Student, "Al. Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: An incursion in time: The Romanian education system in data or a different approach! And now after an analysis of the documents I propose to offer the reader an alternate interpretation. Therefore let science and the pen slide and discover the history of school. Moldavia sitting at the confluence of the West and the Orient has been the theatre of long cultural fights. Catholic or Ortodoxi, Latin, Greeks have wanted to impose their own culture. Therefore the teaching of Romanians has often been in foreign language. So we can infer that the school was linked to the Church. Bishoprics, monasteries and churches were always schools where children learned to read, write and sing. It is said that "had been brought with disgust to the monastery from all over the country and also with disgust were appointed to education in order to teach them the secrets of the priests".

Keywords: Education, poor and orphans, children, social classes, noble ones, political power.

Istoria familiei medievale, include implicit istoria femeii și a conceptului de copilărie, înțeles în acele vremuri. Studiul în acest domeniu se realiza, până nu demult, cu ajutorul antropologiei istorice. Însă, treptat, a prins contur și antropologia juridică, dreptul familiei conținând diverse reglementări, demne de reperat în practică. Dar, ce sentimente sau trăiri îi încercau pe acei micuți la conștientizarea faptului că, undeva, într-o lume total inegală, ei deținеau un drept? Ce licăriri de autoritate se țeseau oare, în sufletul lor? Antropologia juridică face apel la două concepte fundamentale: legitimitatea și acordul actorilor sociali. Pe baza acestor două noțiuni esențiale, se va realiza o analiză a practicilor referitoare la copii și normele aplicate în ceea ce îi privește[1].

Așadar, progenitura poate constitui un bun, alături de patrimoniu sau zestre, bunuri care evidențiază dimensiunea axiologică a cuplului fericit[2]. În epocă există diverse categorii de copii, în funcție de natura provenienței familiale, fie aceasta domnească, boierească sau obișnuită. În mentalitatea profund creștină medievală, este omniprezentă datoria de a oferi ajutor categoriilor defavorizate, celor atinși de o infirmitate de orice fel. Grija comunității pentru copilul sărac sau orfan, este reliefată sub diverse aspecte. Instituția

---

[1] Violeta Barbu, Florina Manuela Constantin, Constanța Vintilă- Ghitulescu, Gheorghe Lazăr, Andreea- Roxana Iancu, *De la comunitate la societate. Studii de istoria familiei din Țara Românescă sub Vechiul Regim,* Editura Intitutul Cultural Român, București, 2007, p. 13.

[2] Violeta Barbu, *De bono coniugali. O istorie a familiei din Țara Românească în secolul al XVII-lea,* Editura Meridiane, București, 2003, p. 7-8.

domniei sau Biserica, se ocupă atât de creșterea și educarea acestor copii cât și de conservarea moștenirii părintești[3], comportându-se ca un adevărat curator, pentru cei vitregiți de soartă.

În ceea ce privește Țările Române, este cert că domnii noștri sunt vădit preocupați de probleme societății și decid înființarea de așezăminte destinate copiilor (nou-născuți și cei abandonați). Aici, aceștia urmau să fie educați și formați pentru viață. O preocupare și mai mare, era pentru copiii cu adevărat defavorizați de soartă. Băieților li se oferea soluția catehizării iar fetele, erau ajutate să contracteze o căsătorie decentă[4].

Spre deosebire de băieți, fetele orfane erau ținute sub tutelă până la căsătorie, iar castitatea fetelor era obligatorie. În același timp, pentru flăcăi, se manifestă o atitudine permisivă, în ceea ce priveau relațiile sexuale prenupțiale. Astfel, dacă o fată nu era virgină, nunta ei putea fi anulată, în spiritul și litera legii.

„Iar dacă fata și-a pătat cinstea greșindu-se cu altul, a doua zi mirele își cheamă rudele și le spune că și-a găsit mireasa necurată”[5]. Stigmatul vieții imorale o urmărea pretutindeni, căci se afla în situația de a pierde zestrea, fiind deposedată de bunurile proprii și spre rușinea întregii familii, era trimisă înapoi la părinți[6]. Fata, care greșește și este dovedită ca desfrânată sau chiar are un copil din flori, atunci este tunsă sau trebuie să umble ca femeile cu capul acoperit[7].

Revenind la atributele domnului de ocrotitor și promotor al educației, mărturie, în acest sens, stă hrisovul domnesc dat de Grigore al II-lea Ghica, domnul Moldovei. Actul, demonstra interesul acestuia pentru educarea copiilor străini și săraci din toate orașele moldovenești (Roman, Rădăuți, Huși), nu numai din capitală: „în țara aceasta (...) iar prostimea cu totul se afla lipsită de podoabă învățăturei”.

Dar, după tradiția specifică, este menționat faptul că, în afară de școala domnească, existau centre de învățătură românească, atât în Iași cât și în toată Moldova. Aici erau pregătiți clerici și dascăli în limba poporului, căci limba românească, se impune în Biserică, înlocuind-o pe cea slavonă[8]. Un argument în plus, îl constituie faptul că, Nicolae Mavrocordat, vorbea mai multe limbi, printre care și latină, iar feciorul său, mort în 1720, știa să scrie elinește, românește, latinește, grecește, italienește și turcește.

Petru Șchiopu constituie, de ce nu, o excepție pentru că vorbea și citea grecește, scria cu litere chirilice și s-a îngrijit de educația fiului său, Ștefan. Acestuia îi aduce ca dascăl, pe călugărul Tudose Barbovski, din neam de moldoveni[9]. Petru Rareș, a folosit pentru instruirea copiilor săi pe Mitrofan, care a devenit episcop de Rădăuți, dar care nu avea pregătire de pedagog.

Un alt spirit luminat, Constantin Mavrocordat, cunoscător al civilizației apusene, nu numai că întărește școala greco-slavonă, dar adaugă și alte cursuri de latinește și arăpește, dând de știre mazililor să își aducă copiii la școală „*ca să învețe orice limbă le-ar fi voia, pentru ca să se afle oameni învățați și pe pământul Moldovei*”.

Așadar, instrucția gratuită va rămâne peste timp, drept o formă de milostenie,

---

[3] Ligia Livadă-Cadeschi, *De la milă la filantropie. Instituții de asistare a săracilor din Țara Românească și Moldova în secolul al XVIII-lea,* Editura Nemira, București, 2001, p. 207-208.
[4] *Ibidem,* p. 209.
[5] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Editura Gheorghe Guțu, București, 1973, p. 325-327.
[6] Șarolta Solcan, *Femeile din Moldova, Transilvania și Țara Românească în Evul Mediu,* Editura Universității din București, 2005, p. 10-13.
[7] *Călători străini*, vol. VIII, p. 356.
[8] Cătălina-Elena Iliescu (căs. Chelcu), *Cultura română în Moldova la mijlocul secolului al XVII-lea*, Iași, 2009, p. 22-30.
[9] Ștefan S. Gorovei, *Cărturari insuficienți cunoscuți (de la hotarul veacurilor XVII-XVIII)*, în vol. *Un veac de aur în Moldova (1643-1743),* Chișinău-București, 1996, p. 193–203.

oferită celor aflați în nevoie. Un alt exemplu, este conferit de hrisovul de reorganizare a învățământului din Țara Românească, emis de Alexandru Ipsilanti, în 1776. Prin acest document, emis de instituția domniei, un număr de 60 de copii lipsiți de mijloace, urmau să fie subvenționați în vederea educării. Aceștia aveau însă obligația, de a se evidenția la învățătură, în caz contrar, erau eliminați și înlocuiți: „școala nu este hrănitoare de săraci ci hrănitoare de învățătură și pentru aceasta pe cel ce are trebuință de învățătura îl hrănește". Însă majoritatea copiilor din secolul al XVII-lea a rămas analfabetă știința de carte limitându-se la ceea ce Ion Neculce scria despre bătrânul Cantemir: „numai iscălitura învățase, de o făcea"[10].

Nu trebuie să ignorăm faptul că educația se putea face și în cadrul familiei în măsura în care existau știutori de carte, copiii puteau beneficia de „erudiția" acestora sau de ce nu, se practica moda dascălilor plătiți. Regăsim două exemple edificatoare respectiv cel al lui Isac Tăutul din Bălineşti îl luase „de fiu" pe nepotul său de văr primar, Pătrăşcan, feciorul Tăutului logofăt, pe care l-a învăţat carte[11]. Maria, jupâneasa portarului Onciul Iuraşcovici, mărturisea că, neavând „cuconi de trupul mieu, socotit-am şi am ţinut pre ceastu cucon, anume Gavril Dobreanchi, feciorul lui Arsenie Dobreanchie, de mic în casa noastră şi l-am dat şi la învăţătură"[12].

Pregătirea copiilor din familia domnească se bucura de ceva mai multă atenţie, dar nici în această privinţă nu avem mărturii consistente. Cât despre surse pedagogice şi tratate de educaţie, precum cele din Occident, nici nu poate fi vorba. Desfăşurându-se pe trei direcţii religioasă, morală şi intelectuală şi având o componentă teoretică şi una practică, educaţia vlăstarelor domneşti era menită să le deprindă pe acestea cu „datoriile unui bun conducător", aşa cum spune şi mitropolitul Petru Movilă în sfaturile adresate fratelui său, Moise[13]. Pentru aceasta, fiii de domni, ca şi fiii regilor din Apus, participau de timpuriu la ceremoniile din mediul aulic, la primirea unor soli, la exerciţii militare, la judecăți și execuții.

Putem vorbi însă pentru spațiul Țărilor române despre un veritabil compendiu educativ, adică monumentala operă a *Învățăturilor*[14], dedicată de Neagoe Basarab fiului său Teodosie. Nicolae Iorga descrie atmosfera în care au fost educate tinerele vlăstare domneşti la Curtea Domnească după anul 1512, când Neagoe Basarab a ocupat tronul Ţării Româneşti: „În palatul lui Neagoe şi al Despinei, însă, copiii lor sunt crescuţi în norme stricte bizantine ale Evului Mediu, în camere închise, supt îngrijirea deosebită şi ideală a tatălui. Numele, al Marelui Teodosie, al lui Teodosie Caligraful de mai târziu, n-a fost ales cine ştie cum - Teodosie nu s-a chemat nici un Domn al nostru".

Un om foarte înțelept și învățat, care a iubit ca și alții să se îndestuleze cu învățătura, a fost, Grigore Alexandru Ghica. În timpul primei sale domnii, acesta ridică o nouă școală domnească din piatră, în apropierea mitropoliei. Astfel, toți copiii moldovenilor au putut învăța carte, cu mai multă ușurință[15]. De altfel, domnul nu se ocupă doar de școala din Iași, ci

---

[10] Maria Magdalena Székely, *Moldova lui Dimitrie Cantemir şi* ***Descrierea*** *ei,* în vol. *Dimitrie Cantemir. Perspective interdisciplinare*, coordonator Bogdan Crețu, Iași, 2012, p. 161-166.
[11] Gheorghe Ghibănescu, *Surete și izvoade*, vol. XIV, nr. XXVIII, p. 24.
[12] Teodor Bălan*, Familia Onciul. Studii și documente*, Cernăuți, 1927, p. 50.
[13] P. P. Panaitescu, *Petru Movilă*. Studii, ediție îngrijită, postfață, note și comentarii de Ștefan Sorin Gorovei și Maria Magdalena Székely, București, 1996, p. 51-55.
[14]D. Zamfirescu, G. Mihăilă, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie,* București, 1970, p. 25-30; Studiu introductiv*, Învățăturile lui Neagoe Basarab Voevod către fiul său Teodosie Voevodă,* Fundația Culturală Regală Principele Carol, 1938, 2007, p. 15-43.
[15] Constantin I. Andreescu, *Învățământul în Moldova în secolul XIX până la 1835,* în volumul *De la Academia Mihăileană la Liceul Național. 100 de ani (1835-1935)* Iași, 1936, p. 13.

înzestrează sau creează instituții de învățământ, în toată țara.

Pentru a beneficia de aceste privilegii, trebuia respectată o condiție, conform căreia, aceștia trebuiau să aibă vârsta de 7 ani și să fie „nobili", adică fii de boieri căzuți în sărăcie. În nici un caz „mojici și țărani", căci ei aveau la îndemână agricultura pentru a supraviețui[16]. Iată, milostenia, avea aripile închise și picioarele scurte, căci făcea, conștientă, loc discriminării: „*Că voi egalitate, dar nu pentru căței. Aceasta între noi adesea o vedem, Și numai cu cei mari egalitate vrem"*[17].

În același timp de finanțarea gratuită a copiilor săraci, se ocupau și filantropii, care au înființat școli particulare, altele decât cele domnești deja existente. Aceste instituții de învățământ au fost întotdeauna rodul milei creștine pure, luând ființă pe lângă lăcașurile de cult, uneori ctitorul, fiind una și aceeași persoană cu binefăcătorul[18].

Dăm astfel citire unor asemenea lăcașuri, din Țara Românească, fără a avea pretenția de a le fi inventariat pe toate: școala din Târgu Jiu, făcută pe cheltuiala stolnicului Dumitrache; școala schitului Mărculești, înființată de stonicul Dumitrache Hagi Marcu Rusăt; școala de la Cerneți a lui Hagi Iordache Severineanul, mort fără copii „pentru pomenirea sufletească"; școala de la Domnița Bălașa, ctitorită împreună cu soțul ei, Aga Manolache Lambrino, „de vreme ce din voia lui Dumnezeu, n-am avut parte a ne rămâne copii din trupul nostru, ca să fie moștenitori, după noi"[19].

În Moldova însă, înmulțirea școlilor private, lovește în prestigiul marii școli domnești. Mitropolitul acuză concurența „școalelor osebite, a școalelor de pe laturi", care împreună cu cele de pe la mănăstiri „spărgeau" școala domnească și sileau dascălii să plece în alte părți[20]. Școala particulară considerată o cauză „mare și stricătoare" pricinuia „pustiire de ucenici școalei celei mari domnești".

La o astfel de școală, respectiv acea din Rădășeni, se instruise și voievodul Ștefan Tomșa, pe vremea când „era copil mic și sărac". În același timp, o școală asemănătoare este semnalată și la Calafendrești, Suceava. Aici, diacul Toader din Feldru se îngrijește de educația celor patru copii ai boierului Pătrașcu Ciogolea, logofătul lui Vasile Lupu[21], care solicitase serviciile diacul pentru că „avem cuconi să ni-i învețe"[22].

Fiii de domni, care țineau la prestigiul de „os domnesc", nu puteau frecventa cursurile alături de copiii supușilor. Astfel, în casele lor se aduceau profesori particulari. Și ca să continuăm șirul de exemple, enumerate deja, mai precizăm: copiii lui Gheorghe Duca au fost educați de Spandoni; fii lui Constantin Cantemir au învățat cu grecul Ieremia Cacavelea, iar, Anastasie Condoidi, a fost educator pentru copiii lui Dimitrie Cantemir[23].

În ceea ce privește educația băieților, chiar a celor din familii de vază, mai căutată și mai prețuită pare să fi fost slujba pe lângă alți boieri, eventual mai bogați și mai însemnați decât proprii părinți și apoi intrarea în categoria copiilor de casă de la curtea domnească.

---

[16] Ligia Livadă- Cadeschi, *op. cit.*, p. 210.
[17] Grigore Alexandrescu, *Fabule. Câinele și cățelul.*
[18] Margaret L. King, *The School of Infancy: The Emergence of Mother as Teacher in Early Modern Times*, în vol. *The Renaissance in the Streets, Schools, and Studies. Essays in Honour of Paul F. Grendler,* edited by Konrad Eisenbichler and Nicholas Terpstra, Toronto, 2008, p. 43.
[19]*Ibidem*, p. 211-212.
[20] Const. A. Stoide, *Contribuții la istoria învățământului în școlile din Iași*, în vol. *Contribuții la istoria învățământului românesc. Culegere de studii*, București, 1976, p. 92-102.
[21] Ion Toderașcu, *De la Colegiul Vasilian la Academia Mihăileană*. Extras din *Istoria Universității din Iași* redactori responsabili Gh. Platon, V. Cristian, Editura Junimea, Iași, 1985, p. 9-10.
[22] Nicolae Iorga, *Documente românești din arhivele Bistriței*, I, p. 54, nr. LXX; **Hurmuzaki-Iorga**, XV/2, p. 1009, nr. MDCCCCVI.
[23]*Ibidem*, p. 21-22.

Dimitrie Cantemir consemnează acest fapt în *Descripţio Moldaviae*, dar o mărturie în plus regăsim și în scrisoarea lui Mârza, fiul hotnogului de Costeşti, adresată unui logofăt rămas anonim: „să mă trimeţ dumniata să fiu şi un ficior dumitale, să-ţi slujescu dumitale ca şi alte slugi a dumitale, că am rămas sărac de părinţi şi săntu neînsurat şi nu mă poci sprijini; de mă vei priimi dumneata, eu ţ-oi sluji dumitale cu svănta dereptate şi ţ-oi dărui dumitale un loc de prisacă, cu casa gata şi zămnic”[24].

Asemeni pajilor din Europa apuseană, copiii de casă îl însoţeau pe domn pretutindeni, în sala de judecată, la ceremoniile laice şi la cele religioase, fiind datori să „facă slujbă” şi să „stea la poruncă”. În alaiul princiar, prezenţa copiilor de casă era obligatorie: ei mergeau înaintea domnului, alături de purtătorii de steaguri, de surle şi de trâmbiţe. În biserică, „stăteau întotdeauna în picioare în cele două abside. În absida din dreapta, ei cântau greceşte şi în cea din stânga pe româneşte”. Dădeau răspunsul „Doamne, miluieşte” şi rosteau *polihronion*-ul pentru domn, doamnă şi copiii lor[25].

De asemenea, aceasta „ucenicie socială” deschidea copiilor perspectiva ocupării în viitor a unor dregătorii, dacă nu chiar accederea la tron, cum s-a întâmplat cu Gheorghe Duca, despre care Ion Neculce spunea că, „viindu aici în ţară de copil, au slujit la Vasilie vodă în casă şi la alţi domni, pân-au agiunsu la boerie maré”. Afirmaţia cronicarului este susţinută de un document din vremea lui Ştefăniţă, fiul lui Vasile Lupu, în care se arată că Duca „a slujit din tinereţea lui în casa” părintelui domnului. Gligorie (Gligoraşco) Rusu spătarul, fiu de boier, slujise şi el lui Vasile Lupu, „din tinereţili lui şe den copchilărie lui[26].

În familiile boierești, știința de carte, era tot mai apreciată, odată cu trecerea timpului și printre fete. În timp ce părinții din familiile de rând formau niște gospodine desăvârșite, domnițele fuseseră remarcate pentru cultura lor. În secolul al XVII-lea, femei ca Elina[27], din familia Udrište, ulterior viitoarea doamnă a lui Matei Basarab, sau fetele lui Vasile Lupu, s-au remarcat prin cunoștințele lor dobândite în familie[28].

Despre joaca copiilor știm foarte puțin, iar despre educație încă și mai puțin. Iar în ambele cazuri, când vine vorba de informațiile din surse, băieții ies în evidență, vorbindu-se prea puțin de fete. Probabil că mamele își învățau fetele un set de rugăciuni încă din copilărie, iar în familiile cu o situație socială și materială mai bună le învățau și să citească. Deși fetele erau măritate foarte devreme, existau cazuri în care acestea rămâneau în propria familie pentru mai mulți ani. În zonele rurale, nu era ceva neobișnuit ca fetele să rămână cu părinții, mai ales când mamele rămăseseră văduve. În acest caz, fetele adolescente deveneau un element esențial în capacitatea de muncă și supraviețuire a familiei. În schimb, în societățile urbane puține fete rămâneau acasă și, dacă nu se căsătoreau, erau trimise să muncească la o altă familie. Un venețian care a petrecut ceva timp la Londra la sfârșitul secolului al XV-lea povestea următoarele:

” [...] După ce îi țin acasă până la vârsta de 7 sau 9 ani cel mai târziu, părinții îi duc, atât pe fete, cât și pe băieți, să muncească în casele altor oameni, pentru alți 7 sau 9 ani. Acești așa-ziși ucenici, în acei ani, fac muncile cele mai servile, și puțini sunt exceptați de la această

---

[24] *Instituţii feudale din Ţările Române. Dicţionar*, coordonatori Ovid Sachelarie şi Nicolae Stoicescu, Bucureşti, 1988, p. 125, sub vocea *copil de casă*.

[25] Maria Magdalena Székely, *Viața de copil într-o lume de adulți (Moldova secolului al XVII-lea*), în **SMIM**, nr. XXXII, 2014, p. 290-294.

[26] Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti*, X, Bucureşti, 1938, p. 271, nr. 181.

[27] Nicolae Iorga, *Istoria românilor în chipuri și icoane,* Editura Humanitas, București, 1992, p. 76.

[28] Idem, *Doamna Elina a Țerii Românești ca patroană literară,* în „Academia Română. Memoriile secțiunii istorice”, seria III, tom. XIII, mem. 2, 1932, p. 57-68.

soartă. Spre exemplu, chiar și cei bogați își trimit copiii în casele altora, primind la rândul lor alți copii. Întrebați de motivul acestei severități, ei au răspuns că au făcut-o pentru ca ei [...] să învețe maniere. Dacă englezii și-ar da copiii de acasă pentru a deprinde bune maniere și virtuți și i-ar primi înapoi la sfârșitul uceniciei, ei ar putea fi scuzați. Dar copiii nu se întorc niciodată, căci fetele sunt logodite de către părinți, iar băieții se căsătoreau și repede asistați nu de părinți, ci de patroni[29]."

Se cunosc mărturii ale călătorilor străini conform cărora boierii își trimiteau fii în Polonia ca să învețe gramatică, sintaxă și poetică. Astfel de cursuri au urmat fiul marelui vornic Nestor Ureche, cronicarul Grigore Ureche precum și fiul hatmanului Costin, cărturarul Miron Costin. Probabil că în Moldova, ca şi în ţările din apusul Europei, în secolul al XVII-lea, modelul nobilului de altădată, preocupat doar de vânătoare, război şi, eventual, de jocuri, începuse să nu mai fie viabil. Venise rândul unei generaţii noi, care trebuia să deţină „instrumentele culturale şi valorile aristocratice", necesare atât în conducerea propriei gospodării cât şi la guvernarea statului[30].

Deosebitele fiice ale lui Vasile Lupu, Maria, fiica cea mare și Ruxandra și-au impresionat contemporanii prin educația aleasă precum și stăpânirea limbilor greacă și latină, de la ele păstrându-se acte și scrisori[31]. Paul de Alep, mărturisea cu admirație despre acestea că „știu patru limbi: româna, greacă, turcă și rusă"[32].

De asemenea, nu există doar copiii săraci asupra cărora trebuie să ne oprim cercetarea. Ideea accesului liber la instrucție, perpetuat și în cazul educației superioare, practic, este greu de acceptat: „*în al doilea an al domniei sale prin mijlocirea patriarhului Ierusalimului Hrisant, (...) acest domn a întemeiat la Iași, școli, pe cheltuiala sa, ca să învețe gratuit limbile elinească, grecească și moldovenească nu numai copiii oamenilor săraci, care nu puteau plăti dascăl, dar și copiii boierilor și celor mari și celor mici, încă și din țări streine veneau aici"*[33].

Analizând cele spuse, putem deduce că exista un învățământ permis și gratuit, pentru copiii păturilor de jos ale societății. Însă și aici, există o excepție: școala lui Neculai Mavrocordat, nu era accesibilă fiilor de țărani, mai ales în ciclul superior. Pentru micii, naivii și devotații școleri se rezervau altfel de școli, înființate în 1749, de mitropolitul Nichifor al Moldovei pe lângă Bisericile Sf. Neculai, Sf. Vineri și Sf. Sava din Iași[34].

Este important să precizăm faptul că, mitropolitul a făcut referire și la copiii străinilor, așezați în capitala Moldovei. Dintre aceștia „copiii prostimii de la trei ani în sus", care nu vor putea fi folosiți la lucru și „care nu vor fi de hrană", vor învăța carte, limitându-se la învățăturile creștinești. În contrast, copiii de mazili, de negustori și ai altor bresle de frunte, aveau dreptul să zăbovească la învățătură timp de 9 ani iar cei de preoți până la 17 ani și mai mult[35].

Cercetarea nu se poate opri aici căci, în întărirea celor spuse, apar noi mărturii. Așadar, la școala lui Grigore Alexandru Ghica, reorganizată în 1775, li se permitea să studieze doar

---

[29] www.historytoday.ro
[30] Dominique Julia, *L'enfance aux debuts de l'époque moderne*, în vol. *Histoire de l'enfance en Occident, du XVIII-e siècle á nos jours,* I, Seuil, 1998, p. 351-352.
[31] Constantin Șerban, *Vasile Lupu, Domn al Moldovei (1634-1653),* Editura Academiei, București, 1991, p. 33.
[32] *Călători străini*, vol. VI, p. 307.
[33] Ion Toderașcu, *Academia domnească din Iași,* în *Istoria Universității din Iași*, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2010, p. 83-85.
[34] Constantin Cihodaru, *Învățământul în Moldova în sec. XV-XVIII. Școala domnească din Iași*. Extras din *Contribuții la istoria dezvoltării Universității din Iași 1860-1960*, vol. I, București, 1960, p. 22-23.
[35] *Ibidem*, p. 24.

fiilor de boieri „ce se aflau în lipsă" ori ai urmașilor de boieri „ce se zic mazili ori streini săraci". Accesul în această școală era interzis fiilor de țărani, care aveau responsabilitatea de a lucra pământul și a se îndeletnici cu păstoria. Cât despre copii negustorilor, aceștia puteau frecventa doar cursurile inferioare de gramatică[36].

Observăm cu oarecare tristețe și mâhnire, stricta diferențiere a claselor sociale. Cei care se vor simți afectați vor fi, în primul rând, micuții. Iată că, nici măcar educația sau însușirea cunoștințelor, nu era cuvenită tuturor. Atunci, copil fiind, erai inițial evaluat după poziția socială și renumele familiei și ulterior după capacitățile intelectuale. Dar câte nedreptăți și abuzuri, discriminări și limitări, nu vor mai suporta copiii?

În epoca medievală, existau mai multe școli evreiești însă aveau un caracter total religios. Evreii, au manifestat un interes deosebit, pentru cunoaștere și învățarea copilului de mic, a religiei mozaice și a tradițiilor. Primele școli evreiești, care au definit comunitatea, au fost sinagogile, unde copii învățau să citească, Tora[37].

Astfel, copiii începeau să învețe de la patru ani în sus rămânând la heider, așa cum era intitulată școala confesională elementară. Heiderul, era un fel de grădiniță cu program prelungit, până seara, timp de doi ani. Aici, copiii ce proveneau din medii modeste, învățau alfabetul ebraic și citirea rugăciunilor[38].

În lumea despre care se spunea că e presărată cu superstiții și frici de tot felul existau și copii orfani, căci bărbaților li se întâmpla să și moară, uneori[39]. Astfel, rolul suprem în familie, de cap și stâlp al acesteia îi revenea femeii, mamei îndeosebi, ea răspunde de soarta copiilor și a țării, de la caz la caz. Totodată, atât în epoca medievală cât și în zilele noastre remarcăm deseori cazuri de odrasle răzgâiate și răsfățate care nu conștientizau valoarea științei de carte. Dregători precum Nestor Ureche și Isac Balica scriau despre Vasile Lozonschi, fiul lui Gheorghe, pârcălab de Hotin și frate al doamnei Elisabeta Movilă, că avea o „creștere rea" și că era „dezmățat", că, „din anii tinereții sale, n-a fost nicăieri la învățătură, ci a stat numai pe lângă părinții săi în alintare, din care pricină n-a avut înaintea ochilor frică de Dumnezeu, nici pe părinții săi nu i-a respectat și, fără a sluji nimănui, a trăit după voia sa"[40]. Iată că și Ștefăniță, fiul lui Vasile Lupu 153 și fiii lui Antonie vodă Rușeț fuseseră și ei dezmierdați în pruncie.

„Letopisețul Cantacuzinesc", istorisește un astfel de exemplu edificator, în care domnia lui Petru cel Tânăr este tutelată de energică sa mama, Doamna Chiajna[41]. Acest lucru se datorează faptului că în urma morții lui Mihai Ciobanu, fiul său avea doar doisprezece ani. Petru cel Tânăr, a domnit astfel, asistat de mama sa, pe care scriitorii au numit-o „ambițioasa însetată de sânge", opt ani și opt luni. Încă un caz asemănător, este și cel al Doamnei Ruxandra, „cea cu minte de bărbat, cu suflet mare, împodobită de înțelepciune", după cum ne relatează Azarie. Aceasta și-a asumat responsabilitatea unei domnii, care avea la vârf un tânăr imatur și ignorant, alături de care a „stăpânit" doi ani și nouă luni, deoarece la numai treizeci și doi de ani a survenit decesul.

Preagrăitor este și cazul lui Ludovic al XIV-lea, aparținând lumii occidentale de

---

[36] *Ibidem*, p. 25.
[37] Harry Kuller, *O istorie a evreiilor din România în date,* Editura Hasefer, București, 2000, p. 75.
[38] Victor Neuman, *Istoria evreilor din România. Studii documentare și teoretice,* Editura Amaranim, Timișoara, 1996, p. 57-59.
[39] Violeta Barbu, *op. cit.*, p. 52-53.
[40] Ilie Corfus, *Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVII-lea*, București, 1983, p. 64, nr. 29.
[41] Violeta Barbu, *op. cit.*, p. 485-487.

această dată, care nu a fost de fapt, decât un copil, pe tronul regal. Acesta, la vârsta crudă de patru ani, devine urmașul lui Ludovic al XIII-lea, regele Franței. Băiatul se va afla însă, până în 1661, sub regența reginei-mamă, Ana de Austria[42].

Totodată, situația tragică în care numeroși copii își pierdeau părinții, în condiții nedrepte, a determinat reglementarea juridică, a aspectului privind, minorii orfani. Aceștia erau, fie uciși de molime, de sabie sau de focul pus de turci, de tătari sau luați robi[43]. Glava 287 din 1652, stipula faptul că inițial, de creșterea lor se va ocupa un ispravnic:

„cel ce se dă și se pune de iaste ispravnic copiilor mici, ce să zice carele nu iaste pre leage în vârsta lui deplin. De va muri neștine și-i vor rămâne copii mici necrescuți și ispravnic lor nu va lăsa, atunce se dau lor ispravnici de la domn. De va muri o muiare, încă viu fiind bărbatul ei, iaste volnică să puie și să lase ispravnic fiu-său”.

Problemele referitoare la necesitățile copiilor orfani, săraci sau scăpătați sunt reglementate de către Alexandru Ipsilanti în 1776, în hrisovul din 12 iulie, respectând întocmai ceea ce spunea: „purtarea de grijă a copiilor celor ce rămân sărmani de părinți (...) o deosebită datorie a noastră”. În acest context, se urmărea de către instituția domniei ocrotirea moștenirii minorilor și posibilitatea exercitării unui control asupra acesteia, în timp, pentru realizarea unei contabilități obiective[44].

Minorii, care în urmă decesului părinților, aveau resurse pecuniare considerabile, beneficiau ca și în zilele noastre de instituirea unei tutele. Însă pentru cei lipsiți total de venituri sau pentru cei abandonați, care erau imposibil de susținut doar din Cutia Milei, domnul decidea înființarea unui „orfanotrofion”[45]. Asupra acestuia își impuneau autoritatea boierii epitropi de obște.

În virtutea acestui gest, ce evidențiază doar simpla dorința religioasă, se vor acorda două mănăstiri neînchinate spre folosința copiilor. Așadar, băieții vor convieți la Mănăstirea domniței Bălașa, iar fetele la Mănăstirea Tuturor Sfinților, ctitoria lui Antim Ivireanul.

Astfel, este respectată inclusiv dorința ctitorilor care au hotărât de la bun început ca lăcașurile „să păzească în oarișicare chip o orânduială de milostenie”[46]. Există chiar și excepții de la regulă atunci când Dumnezeu hărăzește o căsătorie, prilej cu care este prevăzut „să se dea unei fete sărace, carea va vrea să se mărite, atunce la nunta ei, taleri cincisprezece”[47].

Această Orfanotrofie era guvernată de reguli stricte. La adăpostul ei erau găzduiți doar copii cu vârste de până la șapte ani, iar cei mai mari nu puteau fi primiți. Durata șederii lor acolo era de asemenea limitată, doar până la vârsta de zece, unsprezece ani băieții, respectiv doisprezece ani, fetele. După această vârstă, se considera că erau responsabili și trebuiau să își asume greutățile vieții, după datini și obiceiuri[48].

Pe lângă instituția isprăvniciei, adică a tutelei, „Îndreptarea Legii”, vorbește despre o altă instituție trecătoare, cea a emancipării. Trecerea de la adolescență la prima tinerețe, figurează la 1652, ca vârstă propice contractării unei căsătorii[49].

---

[42] *Cronica Ilustrată a Omenirii. De la omul primitiv până în zilele noastre,* vol. 6, *Din Evul Mediu în Epoca Modernă (1204-1648),* traducere din limba germană Valentina Georgescu, Harieta Ciurcă, Editura Litera, București, 2011, p. 354.
[43] Adrian Majuru, *op. cit.*, p. 226-227.
[44] Ligia Livadă- Cadeschi, *op. cit.*, p. 215.
[45] Aici cu sensul de *orfelinat sau casă de ajutor* pentru copiii singuri pe lume.
[46] *Eadem*, p. 217.
[47] Antim Ivireanul, *Așezământul Mânăstirii Antim*, în *Opere*, Editura G. Ștrempel, București, 1972, p. 332.
[48] Ligia Livadă- Cadeschi, *op. cit.*, p. 218-219.
[49] Adrian Majuru, *op. cit.*, p. 247-249.

Astfel, deși nunta era făcută între 14 și 16 ani, tinerii căsătoriți, nu beneficiau grație acestui lucru, de apelativul de adult. Emanciparea nu era sinonimă cu majoratul, care se obținea de drept, la vârsta de 21 de ani. Respectând, deci, cutuma și norma „blagoslovită este vreamea lognei și a nuntei când iaste bărbatul de 14 ani și muiarea de 12 ani. Iară de se vor face logodnele mai înainte de aceste vârste, acestea nice sunt, nice se chiamă adeverite[50]".

Instituția domniei se ocupă, în cele de pe urmă, de înzestrarea la căsătorie a fetelor sărace precum și a celor părăsite de tații lor, rămase orfane în condiții mai speciale. Constituie exemple cazurile fetelor spătarului Vasile, Ioana și Vilae, dar și a lui Radul neguțătorul, toate fiind „înnobilate" de Matei Basarab.

Astfel, puteam preciza faptul că, la orfelinat intrau „cuconii și ieșeau tinerii", căci „cucon se chemă până la șeaptelea an de vârstă; tânăr (...) de la dzeace ai și giumătate până la 14 ai, parte bărbătescă, iară parte fămăiască de la 9 ai și giumătate până la 12 ai"[51].

BIBLIOGRAPHY

Andreescu, I., Constantin, *Învățământul în Moldova până la începutul secolului XIX,* în *Istoricul Liceului Național din Iași*, în vol. *De la Academia Mihăileană la Liceul Național. 100 de ani (1835-1935)*, editura Institutului de Arte Grafice, Iași, 1936.

Idem, *Învățământul în Moldova în secolul XIX până la 1835,* în volumul *De la Academia Mihăileană la Liceul Național. 100 de ani (1835-1935)* Iași, 1936.

Barbu,Violeta, *De bono coniugali. O istorie a familiei din Țara Românească în secolul al XVII-lea,* Editura Meridiane, București, 2003.

Idem, Florina Manuela Constantin, Constanța Vintilă- Ghitulescu, Gheorghe Lazăr, Andreea-Roxana Iancu, *De la comunitate la societate. Studii de istoria familiei din Țara Românescă sub Vechiul Regim,* Editura Intitutul Cultural Român, București, 2007.

Bălan,Teodor*, Familia Onciul. Studii și documente*, Cernăuți, 1927.

Cantemir, Dimitrie, *Descrierea Moldovei*, Editura Gheorghe Guțu, București, 1973.

Carte Românească de învățătură, ediție critică de Andrei Rădulescu și colaboratorii, București, 1961.

Cihodaru, Constantin, *Învățământul în Moldova în sec. XV-XVIII. Școala domnească din Iași*. Extras din *Contribuții la istoria dezvoltării Universității din Iași 1860-1960*, vol. I, București, 1960.

Corfus, Ilie, *Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVII-lea*, Bucureşti, 1983.

---

[50] *Îndreptarea legii (1652), op. cit*., gl. 173 și 198, p. 174-195.
[51] *Carte Românească de învățătură,* ediție critică de Andrei Rădulescu și colaboratorii, București, 1961, gl. 53, alin. 4, p.163.

Cronica Ilustrată a Omenirii. De la omul primitiv până în zilele noastre, vol. 6, *Din Evul Mediu în Epoca Modernă (1204-1648),* traducere din limba germană Valentina Georgescu, Harieta Ciurcă, Editura Litera, București, 2011.

Dominique, Julia, *L'enfance aux debuts de l'époque moderne*, în vol. *Histoire de l'enfance en Occident, du XVIII-e siècle á nos jours,* I, Seuil, 1998.

Ghibănescu,Gheorghe, *Surete și izvoade*, vol. XIV, nr. XXVIII.

Gorovei, S. Ștefan, *Cărturari insuficienţi cunoscuţi (de la hotarul veacurilor XVII-XVIII)*, în vol. *Un veac de aur în Moldova (1643-1743),* Chişinău-Bucureşti, 1996.

Iliescu (căs. Chelcu),Cătălina-Elena, *Cultura română în Moldova la mijlocul secolului al XVII-lea*, Iași, 2009.

Instituţii feudale din Ţările Române. Dicţionar, coordonatori Ovid Sachelarie şi Nicolae Stoicescu, Bucureşti, 1988.

Iorga, Nicolae, *Documente româneşti din arhivele Bistriţei*, I, p. 54, nr. LXX; **Hurmuzaki-Iorga**, XV/2, p. 1009, nr. MDCCCCVI.

Idem, *Istoria românilor în chipuri și icoane,* Editura Humanitas, București, 1992.

Idem, *Doamna Elina a Țerii Românești ca patroană literară,* în „Academia Română. Memoriile secțiunii istorice", seria III, tom. XIII, mem. 2, 1932.

Ivireanul, Antim, *Așezământul Mânăstirii Antim*, în *Opere,* Editura G. Ștrempel, București, 1972.

King, L. Margaret, *The School of Infancy: The Emergence of Mother as Teacher in Early Modern Times*, în vol. *The Renaissance in the Streets, Schools, and Studies. Essays in Honour of Paul F. Grendler,* edited by Konrad Eisenbichler and Nicholas Terpstra, Toronto, 2008.

Kuller, Harry, *O istorie a evreiilor din România în date,* Editura Hasefer, București, 2000.

Livadă-Cadeschi, Ligia, *De la milă la filantropie. Instituții de asistare a săracilor din Țara Românească și Moldova în secolul al XVIII-lea,* Editura Nemira, București, 2001.

Neuman, Victor, *Istoria evreilor din România. Studii documentare și teoretice,* editura Amaranim, Timișoara, 1996.

Panaitescu, P. P, *Petru Movilă*. Studii, ediție îngrijită, postfață, note și comentarii de Ștefan Sorin Gorovei și Maria Magdalena Székely, București, 1996.

Solcan, Șarolta, *Femeile din Moldova, Transilvania și Țara Românească în Evul Mediu,* Editura Universității din București, 2005.

Székely, Maria-Magdalena, *Moldova lui Dimitrie Cantemir și* ***Descrierea*** *ei,* în vol. *Dimitrie Cantemir. Perspective interdisciplinare*, coordonator Bogdan Crețu, Iași, 2012.

Idem, *Viața de copil într-o lume de adulți* (*Moldova secolului al XVII-lea*), în **SMIM**, nr. XXXII, 2014.

Șerban, Constantin, *Vasile Lupu, Domn al Moldovei (1634-1653),* Editura Academiei, București, 1991.

Toderașcu, Ion, *De la Colegiul Vasilian la Academia Mihăileană*. Extras din *Istoria Universității din Iași*, redactori responsabili Gh. Platon, V. Cristian, editura Junimea, Iași, 1985.

Idem, *Academia domnească din Iași,* în *Istoria Universității din Iași*, editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2010.

Veress, Andrei, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti*, X, Bucureşti, 1938.

Zamfirescu, D.,G. Mihăilă, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie,* București, 1970, p. 25-30; Studiu introductiv*, Învățăturile lui Neagoe Basarab Voevod către fiul său Teodosie Voevodă,* Fundația Culturală Regală Principele Carol, 1938, 2007.

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

PROMOTING ROMANIAN BALNEARY RESORTS IN 19TH CENTURY NEWSPAPERS AND MAGAZINES

Emilia Camelia Sărac

PhD Student, "1 Decembrie 1918" University of Alba-Iulia

Abstract: The large number of mineral and thermal waters which were discovered on Romanian territory and all the balneary resorts made represented an important step in balneology development. Advertising done to spas had a great evolution in 18-19th centuries. If at the beginning it was an oral promotion, people telling to others about therapeutic effects of mineral springs, slowly, there was a bigger and better organised advertisment, the authorities and the owners of balneary establishments wanted to attract many tourists from Romania and abroad. The main spas that were found in magazines are Bălțătești (district Neamț), Călimănești (district Vâlcea), Herculane (district Caraș-Severin), Bazna (district Sibiu), Vâlcele (district Covasna), Borsec (district Harghita) and Rodna (district Bistrița-Năsăud). After researching a good part of the collection of magazines, we drew some conclusions about how comercial was made: ideas about design (shape and size), but also about the period when the resorts were promoted and the services offered. In this way people had the chance to know all the medical waters from Romania, their utilization and the deseases that could be cured, but also the facilities and the posibilities of relaxing and having a good time.

Keywords: medical waters, advertising, magazines, 19th century,evolution.

Epoca Luminilor, care a însemnat pentru Țările Române și pentru întreaga Europa o epocă de dezvoltare și modernizare, a determinat schimbări majore și în sectorul balnear românesc, problema cunoașterii și întrebuințării apelor minerale și termale preocupând din ce în ce mai mult atât cercurile de specialitate, cât și publicul larg. După moda europeană, românii din toate cele trei provincii au început să acorde o atenție deosebită vindecării bolilor cu ajutorul factorilor naturali de cură.

Alături de lucrările de specialitate despre apele minerale românești, care au apărut, scrise în limbile română, latină, maghiară și germană, periodicele secolului al XIX-lea cuprind și ele informații prețioase despre trecutul balnear românesc. Dacă într-o lucrare anterioară, am încercat să aducem la lumină câteva din articolele despre băile curative de pe teritoriul

românesc, în studiul de față am urmărit modul în care s-au promovat acestea și am încercat să adunăm reclame apărute în ziarele perioadei urmărite.

Numărul foarte mare de reviste de pe întreg teritoriul românesc a îngreunat această cercetare. Astfel că după studierea unei părți consistente din colecția de periodice de secol XIX, am reușit să adunăm câteva reclame făcute diferitelor băi și ape minerale, numărul lor fiind mult mai mare și, cu siguranță, informațiile putând fi completate ulterior.

Dintre revistele care au fost studiate și în care am găsit reclame ale stabilimentelor balneare amintim Epoca[1], România Liberă[2], Voința Națională[3] și Erdély: turistai fürdőügyi és néprajzi folyóirat[4]. Trebuie menționat faptul că revistele Transilvania și Gazeta de Transilvania, din care s-au parcurs toate numerele din secolul al XIX-lea, nu au furnizat informații despre publicitatea făcută apelor minerale, iar numeroasele reviste care urmează a fi studiate reprezintă posibilități de culegere de noi date și afișe despre balneologia românească . În cele ce urmează, o să dăm câteva exemple de reclame, grupate pe provinciile românești, care să ne introducă în lumea publicității stațiunilor balneare din perioada cercetată.

Băile minerale de la *Câmpina* din județul Prahova s-au bucurat de o promovare constantă în numerele ziarului Voința Națională. Ocupând un loc central, dar totodată restrâns din punct de vedere al cantității informațiilor, reclama scrisă de doctorul N. Garoflid oferă date precise cu privire la sezonul estival care începea la 1 iunie și se încheia la 15 septembrie, tipul apelor minerale și bolile tratate, după cum se poate observa din rândurile următoare: "Aceste ape sunt fórte folositóre contra reumatismuluĭ, paralisieĭ vechi, bólelor de femeĭ, bólelor de nervĭ, slăbiciuniĭ la copiĭ, sifilis, bóle de piele, scrofule, etc. Fiind ape sulfuróse alcaline fórte bógate, în principiile mineralisătóre și avênd ocasiunea de la fondarea stabilimentuluĭ consecutiv a constata șa mulțime de casurĭ efecte neîndoióse le recomand cu tótă încrederea."[5]

Cunoscuta stațiune *Călimănești* din județul Vâlcea a beneficiat și ea de o puternică promovare în ziarele secolului al XIX-lea. Reclama, care ocupă loc central, se axează pe prezentarea serviciilor și facilităților oferite:"Restaurant a la carte la ori-ce ceas din zi. Prețuri moderate. Cafenea- Înghețată- Berărie- Biliard, și tot felul de jocurĭ. Bucătărie română și franceză sub direcțiunea celor doĭ maestri bucătarĭ dela hotelul Hugues din București. Vinuri romanesci și franceze. Cai de călărit, trăsurĭ de la oțel până la faimosul izvor Căciulata, trăsuri pentru excursiuni. Muzica militară, Baluri și Lăutari."[6] Faptul că s-au omis informațiile despre tipul apelor minerale și afecțiunile tratate ne face să credem că deja stațiunea era cunoscută și frecventată de un număr mare de oameni.

---

[1] Epoca a fost un cotidian politic, scos de Partidul Conservator și apărut la București (seria I: 16 noiembrie 1885-14 iunie 1889 și seria a II-a: 2 noiembrie 1895-22 noiembrie 1916) și la Iași (seria a III-a: 18 septembrie-1 decembrie 1918), revenind la București (2-31 decembrie 1918), succesiv sub conducerea lui Grigore C. Peuceascu, N. Filipescu și Grigore Ventura.

[2] România Liberă a fost un cotidian politic și literar, a apărut la București, de la 15 mai 1877-14 iunie 1889, sub conducerea lui Dim. August Laurian. În el colaborează scriitori de seamă ai epocii: Mihai Eminescu (în anul 1888), Ion Luca Caragiale (cu pseudonimul Luca), Bogdan Petriceicu Hașdeu, alexandru Macedonski, Virgil Onițiu, Barbu Delavrancea, Duiliu Zamfirescu, Cezar Boliac.

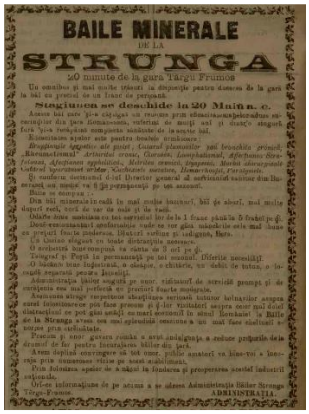
[3] Voința Națională a fost un ziar liberal, apărut la București (10 iulie 1884-13 aprilie 1914), având ca director pe Gheorghe Gr. Cantacuzino, iar ca și colaboratori pe Barbu Ștefănescu Delavrancea, A. Xenopol, D.A.Sturdza, Al. G. Djuvara, Ioan Slavici, Alexandru Macedonski, Ioan Luca Caragiale.

[4] Erdély: turistai fürdőügyi és néprajzi folyóirat, cotidian scris în limba maghiară, a apărut la Cluj între 1892-1948 și este un ziar despre obietivele turistice și potențialul turistic al Ardealului.

[5] *Băile minerale Campina (Districtul Prahova),* în Voința Națională, 04, nr. 0874, 19 iulie 1887, p. 4.

[6] *Călimănești Marele oțel al băilor*, în România Liberă, nr. 2970, 17 iulie 1887, p. 4.

Semnificativă este reclama făcută băilor minerale de la *Strunga*, județul Iași. Ocupând un loc periferic, dar foarte bine semnalat printr-un cadran desenat, afișul prezintă foarte multe informații utile pentru promovarea apelor minerale de aici. Aflăm astfel că stabilimentul balnear era alcătuit din "[...]băĭ minerale în cadă în maĭ multe basinurĭ, băĭ de aburĭ, maĭ multe dușurĭ recĭ, cură de zer de oaie și de vacă. Odăile bine mobilate cu tot serviciul lor de la 1 franc până la 5 franci pe di. Două restauranturĭ confortabile unde se vor găsĭ mâncările cele maĭ bune cu prețurĭ foarte moderate. Beuturĭ străine și indigene, bere. Un Casino elegant cu toate distracțiile necesare.[...]Telegraf și Poștă în permanență pe tot sezonul."[7] Referitor la bolile tratate cu aceste ape, deținem informații că ele sunt eficiente pentru "erupțiunile herpetice ale pielei, Catarul plumonilor sau bronchita cronică, Rheumatismul, Arthiritul cronic, Clorosea, Lumphatismul, Affecțiunea Scrofuloasă, Afecțiunea syphilitică, Metritea cronică, Dyspesia, Morbii chirurgicali, Catarul aparatului urinar, Cachexiele metalice, Hemorrhoidii, Paralysiele."[8] Mai mult de atât, în stațiune exista un omnibus și mai multe trăsuri pentru drumul de la gară la băi.


BAILE MINERALE
DE LA
STRUNGA
20 minute de la gara Târgu Frumos

Aceleași băi au fost promovate și în ziarul Epoca, unde, din informațiile avute, se observă faptul că s-a pus accent pe tehnicile balneare și modalitățile de utilizare a apelor pentru boli diferite, folosindu-se astfel "I. Băĭ de pucioasă, foarte tarĭ, contra reumatismuluĭ, sifilisuluĭ, scrofuleĭ, sciotiteĭ, guteĭ și tuturor aprinderilor vechi. II. Idroterapie după toate regulele moderne, contra nevro-astenieĭ și orĭ căreĭ slăbiciunĭ maĭ ales că se combină cu cura de apă de fier bicarbonată ce are Strunga. III. Instalațiunĭ de aer comprimat contra asmeĭ, boalelor de gît și de urechĭ. "[9] Valoarea deosebită a băilor reiese și din importanța acordată serviciului medical, putându-se observa că exista un număr mare de doctori după cum reiese din următoarea relatare: "Tehnica Idroterapiei se execută de D-nul Grigorovici, asistent în Stabilimentul de Idroterapie al D-lui Winternitz din Viena [...]D. Profesor Bogdan de la Universitatea din Iași dirigează băile. D. Profesor Dr. N. Manolescu curează boalele de ochĭ și urechĭ."[10]

O atenție deosebită a fost acordată și apelor minerale și termale de la *Herculane*, județul Caraș Severin, renumite încă din antichitate pentru efectele terapeutice și pentru împrejurimile minunate. Afișul este situat central și punctează pe scurt beneficiile unui

---

[7] *Băile minerale de la Strunga*, în Voința Națională, 04, nr. 0874, 19 iulie 1887, p. 4.
[8] *Ibidem.*
[9] *Băile Strunga (Lîngă Tîrgu Frumos),* în Epoca, nr. 806, 5 iulie 1898, p. 3.
[10] *Ibidem.*

tratament la acest stabiliment balnear, după cum reiese din însemnările următoare: "Loc de cură climatică- Gimnastică suedeză și masagiu- Băi electrice- Hidroterapie- Rendezvous internațional- Situațiune admirabilă în valea romantică a Cernei- Promenade și locurĭ de excursiune [...]Palaturi de băi, hoteluri splendide [...]Musică proprie- Orfeu (Teatru Variété)."[11] Tot în reclamă apele erau prezentate ca fiind "sulfuroase și sărate cu temperatură terestră de 55°C"[12], iar medicii români din stațiune ofereau consultații în limbile europene.

O nouă reclamă apărută în revista Epoca este făcută băilor de la *Bazna*, județul Sibiu. Sunt prezentate câteva din avantajele utilizării acestor ape iodurate și bromurate și anume: cure cu apă rece sau caldă, cure cu nămol sau cu apă de băut, legătura cu poșta din Mediaș și prezența la băi a medicului Fritz Folberth. Desigur că sunt menționate și bolile tratate cu aceste ape:"[...]reumatism, podagra, la toate felurile de scrofule, la sifilis învechit, la slăbiciunea provenită din prea multă întrebuințare a mercurului, la nevralgie și ischias, la boalele cronice de femei, la boalele cronice ale pielei Ekzen, Lupus, Psoriasis și Phachitis."[13] Există informații și referitor la serviciile de primire și de relaxare:"Locuințele bine mobilate. Bucătărie excelentă cu preciuri moderate. Pentru distracție s'a luat mesuri ase avea o buna musica, tombola, diferite feluri de danturi."[14]

Apele minerale de la *Vâlcele* din județul Covasna au fost recunoscute de balneologi renumiți din Europa și de către specialiști, după cum era menționat și în periodicele secolului al XIX-lea. Reclama apărută în revista Epoca conține numeroase informații despre renumele avut, bolile tratate, serviciile oferite și posibilitățile de utilizare a apei:"Apele minerale de la Eleopatak se pot folosi cu succes sigur la: catarul cronic de stomac, slăbiciunile de digestiune, umflăturile de ficat și splină, artrite, galbinare, idropiea provenită din friguri, hemoroide și hipocondrie impreunate cu acelea, incuiarea stomacului și la boalele cronice de rinichi și besica, la formarea petrei de besica, chlorosa, scrofule și în lipsa de sânge, boala de mitra și nevricalo-hysteria. [...]Se află medic, farmacie, servici poștal și telegrafic, cabinet de lectură, pianuri și conveniri; se află parcuri, promenazi, parcuri de promenadă cu brazi; numeroase locuri pentru excursiuni și deosebite distracții, baluri [...]Stă la dispoșiția oaspeților 600 de odăi mobilate cu preciul de la 40 cr. până la 3 fl. pe zi precum și mai multe ospetării în care se pot mânca cu preciuri moderate [...]."[15]

O altă stațiune care a beneficiat de publicitate în revistele secolului XIX este *Homorod* din județul Harghita. Poziționată pe ultima pagină a revistei și încadrată într-un chenar ornamentat tocmai pentru a se atrage atenția, reclama este foarte amplă și dezvăluie informații despre situarea în mijlocul pădurii de brazi, apele minerale cu calități deosebite, precum și posibilitățile de recreere oferite. Importante sunt și mărturisirile despre bolile tratae, și anume anemii, probleme ginecologice, respiratorii, de rinichi. Serviciile oferite erau completate de varietatea tipurilor de băi (reci sau calde, cu diferite temperaturi) și de posibilitățile de cazare cu reduceri de 5% în cazul programărilor făcute în avans.[16]

Apa minerală de la *Borsec* din județul Harghita, era recunoscută pe plan local și național, după cum apare scris și în publicitatea făcută. Afișul, bine poziționat pe o pagină distinctă și ornamentat, o prezintă ca fiind una dintre cele mai carbogazoase ape din țară, situată într-o zonă pitorească, cu peisaje deosebite și un climat de munte favorabil

---

[11] *Băile Herculane (Mehadia),* în Epoca, nr. 810, 10 iulie 1898, p. 4.
[12] *Ibidem.*
[13] *Baasen (Felso-Bajom),* în Epoca, 02, nr. 458, 7 iunie 1887, p. 4.
[14] *Ibidem.*
[15] *Băile de la Eleopatac*, în Epoca, 02, nr. 458, 7 iunie 1887, p. 4.
[16] *Homoród-Fürdőt* în Erdély: turistai fürdőügyi és néprajzi folyóirat, I, mai 1892, p. 40.

tratamentului, eficientă pentru tratarea unor bolile precum anemii, afecțiuni ale digestiei, ale rinichilor, respiratorii, ginecologice, scrofule, reumatism, gută, informații cuprinse în reclamele din reviste, sezonul fiind deschis între 15 iunie-15 septembrie.[17]

Borszék

(Csikvármegye, Erdély.)

Elsőrangu gyógyfürdő 900 méter (2750 láb) magasságban, beláthatlan ősfenyveseknek alsóbb szervezetektől mentes regiójában.

Borszék gyógytényezői: havasalji klimája, tiszta, ózondus levegője, páratlanul gazdagbőségü, kitünő gyógyerejü vasas és más vegyi összetételü borvíz-vókuinal, számtalan színmavas hideg lobogó fürdőt, vassas lápfürdők, szénsavas melegített kádfürdők, fenyőlevél fürdők, jól berendezett hidegvizgyógyintézet, massage és villamozás.

Borszék a hazai és külföldi orvosi tekintélyek által ajánlva van:

mindennemü vérszegénységnél, sápadtkórnál, gyomor és bélbántalmak emésztési zavaroknál; a vese és hólyag idült bántalmainál; tüdővészes testalkatuaknál fellépő szárax kóhécselés, vérköpés, tüdőcsucshurut, idült hörgő és gégehurut ellen; idegbajoknál, női betegségeknél; lulhüsés, scrofula, rheuma, köszvény ellen, izzadmányok felszivodására és ugyis, mint hatalmas edző, erősitő.

Borszék kitünő üdülőhely. Egyetlen fürdő sem dicsekedhetik közel és távolban annyi kellemes kiránduló helyrel, mint Borszék.

Borszéken a fürdőidény kezdete junius 15-én s vége szeptember 15-én.

Utazás Borszékre. A borszéki fürdővendégek szállitását **gyorskocsi-vállalat** eszközöli, melynek kényelmes fogatai **az ajtóban kötött szerződés értelmében** a szászrégeni vasuti állomástól Borszékig, és Borszékről vissza Szász-Régenig **egy nap alatt váltott lovakkal, megháló nélkül** szállitják a vendégeket. E gyorskocsik julius 1-től aug. 31-ig (fő-idény) **még vasárnap hiányában is naponta közlekednek.**

A junius 15—30 és szept. 1—15 (elő és utó-idény) szintén a gyorskocsi vállalat van a vendégek szállitására kötelezve. A gyorskocsikra (egyes ülés vagy egész kocsi) előfizetést tehetsz vállalkozóknál. Levél és sürgöny czim: **Miklós Görög Szász-Régen.** Vitelditjak szabályszerüek.

A világhirü borszéki borvíz modern töltőgépek által fölfogva, dugaszolatva, ösmerje teljében hozatik forgalomba. A borvizre vonatkozó megrendelések **LAZÁR** és **VERZÁR** czégher **BRASSÓ**, intézendők, mint kizárólagos árusitóinkhoz, mely czég a rendelményeket a borszéki és helyi raktárakból készséggel, jutányos áron kiszolgáltatja.

Magánosok kisebb megrendeléseit az alattirt igazgatóság is teljesiteti. Minden megkeresésre prospektussal, kimerülő értesitéssel szolgál az igazgatóság, vagy Dr. Szilvássy János fürdőorvos. Posta és távirda helyben. — Borszék, 1894. május hó.

A fürdő és üzlet igazgatósága.

In aceeași revistă sunt prezentate și izvoarele minerale de la *Rodna* din județul Bistrița-Năsăud. Reclama oferă numeroase informații utile pentru cunoașterea apelor pentru tratarea diferitelor boli: situatea geografică într-o vale înconjurată de munți și păduri seculare, au reprezentat mereu o sursă inepuizabilă de apă bogată în săruri benefice organismului, comparabile cu ape din străinătate. Sezonul era mai scurt decât în cazul celorlalte stațiuni, de la 1 iulie- 15 septembrie, perioadă în care se practicau următoarele prețuri: cura de baie 1 forint, baia caldă 50 kr., baia rece 10 kr., prețul camerelor și al meselor fiind accesibile tuturor.[18]

Această cercetare ne-a permis să formulăm niște concluzii cu privire la modul și perioada în care se făcea publicitatea, începând cu aspectele vizuale (forma și dimensiunea), continuând cu informațiile transmise și terminând cu frecvența cu care se promovau stațiunile: reclamele apăreau mai ales în lunile mai, iunie, iulie, august, perioadă în care erau deschise băile; au fost cazuri când o anumită reclamă se repeta în mai multe numere ale aceluiași ziar sau revistă; prezentările băilor erau destul de detaliate și conțineau informații despre tipul apelor minerale, bolile tratate, serviciile de cazare, masă și tratament oferite; s-a pus accent pe prezentarea modului de divertisment și relaxare; erau alcătuite liste cu prețuri și eventuale reduceri; un lucru important se referea la existența permanentă a unui medic, sub îndrumările și observația căruia se efectuau curele; accesul în stațiune se făcea mai ales cu trenul; bolile cele mai des întâlnite care puteau fi tratate la băi erau reumatismul, scrofulele, anemiile, afecțiunile pielii, afecțiunile respiratorii, ginecologice și ale rinichilor; forma reclamelor era simplă, doar text fără imagini, însă cuprinzătoare, ocupând în general locuri centrale.

---

[17] *Borszék (Csikvármegye, Erdély),* în Erdély: turistai fürdőügyi és néprajzi folyóirat, III, iunie 1894, p. 51.
[18] *Radna-Borberek,* în Erdély: turistai fürdőügyi és néprajzi folyóirat, IV, mai 1895, p. 38.

BIBLIOGRAPHY

1. *Băile minerale Campina (Districtul Prahova),* în Voința Națională, 04, nr. 0874, 19 iulie 1887.
2. *Călimănești Marele oțel al băilor*, în România Liberă, nr. 2970, 17 iulie 1887.
3. *Băile minerale de la Strunga*, în Voința Națională, 04, nr. 0874, 19 iulie 1887.
4. *Băile Strunga (Lîngă Tîrgu Frumos),* în Epoca, nr. 806, 5 iulie 1898.
5. *Băile Herculane (Mehadia),* în Epoca, nr. 810, 10 iulie 1898.
6. *Baasen (Felso-Bajom),* în Epoca, 02, nr. 458, 7 iunie 1887.
7. *Băile de la Eleopatac*, în Epoca, 02, nr. 458, 7 iunie 1887.
8. *Homoród-Fürdőt* în Erdély: turistai fürdőügyi és néprajzi folyóirat, I, mai 1892.
9. *Borszék (Csikvármegye, Erdély),* în Erdély: turistai fürdőügyi és néprajzi folyóirat, III, iunie 1894.
10. *Radna-Borberek,* în Erdély: turistai fürdőügyi és néprajzi folyóirat, IV, mai 1895

Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (Editors)
MULTICULTURAL REPRESENTATIONS. Literature and Discourse as Forms of Dialogue
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-16-7
Section: History and Cultural Mentalities

THE FACULTY OF THEOLOGY FROM CERNĂUȚI – THE HISTORICAL PROFILE OF UNIVERSITY EDUCATION FROM BUCOVINA AS A LANDMARK IN THE ROMANIAN UNIVERSITY BACKGROUND

Alexandru Panciuc

PhD Student, "Ovidius" University of Contanța

Abstract: The Theological Institute from Cernăuți (Cernivitsi) had a prominent role in the appearance of the Faculty of Theology, already existing here the necessary conditions for the establishment of such institutions. The organisation of the Institute during 1866 and 1872 according to the requirements of a faculty, the training and seriousness of the teaching staff here, as well as the scientific research undertaken by them, made that this educational institution in Cernăuți to exceed the patterns of a simple Institute. This was also emphasized by The Ministry of Church Affairs and Instructions of that time.

Keywords: theology, role, culture, education, research.

Învăţământul teologic în Ţara de Sus a Moldovei este de veche tradiţie. Începuturile sale se leagă de Şcoala Domnească de la Suceava din timpul lui Alexandru cel Bun şi de şcolile mănăstireşti existente la Putna şi la Rădăuţi încă din prima jumătate a secolului al XV-lea. Dintre acestea mai cunoscută este şcoala putneană unde viitorii slujitori ai altarelor deprindeau scrisul şi cititul, accentul punându-se în special pe însuşirea modului de săvârşire a cultului divin. După anii 1580-1585 şcoala va traversa aproape două secole de anonimat. Revirimentul ei se va petrece când fostul mitropolit al Moldovei, Iacob Putneanul[1], retras la Mânăstirea Putna în plină putere de muncă va da strălucire şi rigoare şcolii. Pe la anul 1765 ea a fost ridicată la rangul de Academie Duhovnicească, fiind organizată după modelul Academiei din Kiew. Conducerea i-a fost încredinţată arhimandritul cărturar Vartolomeu Măzăreanu. La această „şcoală înaltă" se studiau pe durata a 7 ani cărţile bisericeşti dar şi gramatica, logica, retorica, geografia, istoria, psaltica. Predarea se făcea în limbile greacă, slavonă şi română[2]. Menţionăm că de-a lungul timpului marea majoritate a dascălilor au fost

[1] Vezi, Simion RELI, *Bucovineni celebri în ierarhia Moldovei (1777-1850). Discurs de inaugurare*, în „Candela", anul XL (1929); şi extras (Cernăuţi, 1930).
[2] Vezi, Petru REZUŞ, *În legătură cu Academia de la Putna*, în MMS, anul XXXI (1955), nr. 9, p. 497-498; IDEM, *Din istoria învăţământului teologic din Moldova de Nord*, în MMS, anul XXXVII (1961), nr. 1-2, p. 18-22; Ştefan BÂRSĂNESCU, *Şcoala greco-slavo-românească de la mănăstirea Putna*, în „Revista de Pedagogie", anul XV (1966), nr. 6, p. 20-31; Petru REZUŞ, *Şcolile de la Mănăstirea Putna*, în MMS, anul XLII (1966), nr. 7-8, p. 511-522; IDEM, *Din istoria învăţământului teologic din Moldova*, în MMS, anul XLV (1969), nr. 3-4, p.166 –180; Ştefan BÂRSĂNESCU, *Pagini nescrise din istoria culturii româneşti,*

clerici, în special monahi, cei mai cunoscuţi fiind Eustatie, Antonie, Ilarion şi Lucaci. Toate acestea ne încredinţează să credem că aici s-au pus bazele învăţământului teologic din Nordul Moldovei.

Războiul ruso-turc desfăşurat între 1768-1774 a făcut ca Turcia să cedeze Austriei, contra a bani grei şi daruri scumpe, partea de Nord a Moldovei, ce cuprindea întreg ţinutul Cernăuţilor şi cea mai mare parte a ţinutului Sucevei. Protestele venite din partea românilor, dar mai ales ale inimosului domnitor al Moldovei, Grigore Ghica - al cărui sfârşit va fi tragic - au fost zadarnice. Raptul va fi „legalizat" prin *Convenţiile* din mai 1775 şi iunie-iulie 1776[3] în urma cărora Cernăuţiul, Suceava, vechea capitală a Moldovei, necropola descălecătorilor de la Rădăuţi şi mormântul Binecredincisoului Voievod Ştefan cel Mare de la Putna, erau „confiscate" de Imperiul Habsburgic. Datorită întinselor păduri de fag găsite aici, austriecii vor denumi leagănul Moldovei - în mod arbitrar - Bucovina, care de acum va avea istoria ei proprie.

Învăţământul românesc era în plină dezvoltare la ocuparea Bucovinei de către habsburgi. Pe lângă şcolile domneşti de la Cernăuţi, Câmpulung Moldovenesc, Rădăuţi, Siret şi Suceava, exista pentru pregătirea clericilor şi o şcoală episcopală la Rădăuţi încă din anul 1747, iar la Suceava activa în acest scop o şcoală „grecească". Renumita Academie Putneană promotoare a iluminismului românesc[4] va fi desfiinţată în jurul anului 1780 de noua stăpânire austriacă, care nu avea nici un interes să menţină acest focar de cultură. În locul ei, la stăruinţele episcopului „exempt" Dositei Heresecu[5] va lua fiinţă în anul 1786 o Şcoală clericală pe lângă Mănăstirea Sf. Ilie din Suceava, condusă de ieromonahul sârb Daniil Vlahovici[6]. Când acesta a fost ales episcop al Bucovinei în 1789, şcoala a fost mutată la Cernăuţi. Numărul celor care au absolvit această formă de învăţământ întrecea nevoile Bisericii, astfel că în anul 1818, şcoala va fi închisă, motivându-se că în locul ei se va înfiinţa o şcoală clericală superioară[7].

Institutul teologic diecezan gr. ort. (1827-1875)

Ca urmaş al episcopului Daniil Vlahovici care a murit în anul 1823, a fost ales arhimandritul Isaia Baloşescu. Acesta va începe imediat demersurile necesare pentru deschiderea unui Institutut şi unui Internat clerical, atât de necesare pentru cultivarea şi luminarea clerului bucovinean. La 4 oct. 1827, pe temeiul rezoluţiei împărăteşti din 6 aug. 1826, lua fiinţă la Cernăuţi mult aşteptatul Institut teologic. Patru luni mai târziu la 12 febr., în baza decretului cancelariei aulice din 8 ian. 1828 avea loc şi inaugurarea Internatului clerical, pentru pregătirea practică şi educaţia duhovnicească a viitorilor clerici, deschis în două case închiriate, cu o capacitate de 50 de locuri. El era condus de un rector, ajutat de un spiritual. Toate cheltuielile pentru buna funcţionare a acestui aşezământ teologic erau suportate de

---

(sec. X-XVI), Bucureşti, 1971, p. 235-244; I.V. GORAŞ, *Învăţământul românesc în ţinutul Sucevei 1775-1918*, Bucureşti, 1975, p. 5-26.
Claudiu PARADAIS, Comori ale spiritualităţii româneşti la Putna, Işi, Ed. Mitropoliei şi Sucevei, 1988, p. cam 40-50???

[3] Mihai IACOBESCU, *Din Istoria Bucovinei*, vol. I, (1774-1862), Bucureşti, 1993, p. 76-82.

[4] Mihai IACOBESCU, *op. cit.*, p. 275-276.

[5] După anexarea părţii de nord a Moldovei scaunul episcopal de la Rădăuţi a fost mutat la Cernăuţi la 12 februarie 1982, iar arhiereul Dositei a primit titlul de „Episcop exempt (separat) al Bucovinei". Vezi, Dumitru VALENCIUC, *Ierarhii Bucovinei*, Grupul editorial Muşatinii-Bucovina viitoare, Suceava, 2001, p. 44-47.

[6] Vezi, Constantin C. COJOCARU, *Daniil Vlahovici – Episcop al Bucovinei*, în „Analele Bucovinei", anul VII (2000), nr. 1, p. 43-70 şi nr. 2, p. 421-432.

[7] Vezi, Isidor ONCIUL, *Ceva despre mersul şi dezvoltarea culturii teologice şi clericale în Bucovina*, în „Candela", anul II (1883), p. 53-62 şi 103-112.

Fondul religionar al Bucovinei. Isaia Baloşescu devenea astfel ctitorul acestei şcoli teologice din care mai târziu se va dezvolta Facultatea de Teologie[8].

Institutul teologic a fost organizat după modelul Seminarului greco-catolic din Lemberg (Lvov). „Alumnii" (elevii) se recrutau doar din absolvenţii de liceu. Profesorii numiţi erau de naţionalitate română, cu studii teologice făcute la Universităţile din Viena şi Lemberg. Cursurile se desfăşurau pe durata a patru ani, disciplinele predate în cadrul Institutului fiind, în anul I: Istoria *bisericească*, *Arheologia bAiblică*, *Limba ebraică*, *Introducere în cărţile Testamentului Vechi* şi *Exegeza Testamentului Vechi*; în anul II: *Dreptul bisericesc*, *Limba greacă*, *Pedagogia*, *Introducere în cărţile Testamentului Nou* şi *Exegeza Testamentului Nou*; în anul III: *Dogmatica* şi *Morala*; în anul IV: *Teologia pastorală*, *Catehetica*, *Cântarea bisericească* şi *Economia rurală*. Toate aceste obiecte se predau în limba română, excepţie făcând *Pedagogia* şi *Economia rurală* care se ţineau în limba germană. De asemenea exista şi un curs de *Limba română*, 2 ore pe săptămână. În cadrul Internatului clerical, se ţineau în limba română cursuri de *Cântare bisericească*, *Tipic* şi *Rituale bisericeşti*, pentru cei 50 de bursieri. Această stare a lucrurilor nu va dura multă vreme, pentru că în anul 1848 noul episcop al Bucovinei, Eugenie Hacman, dispunea ca limba latină să fie înlocuită cu limba română.

Noul Institut creat asigura viitorilor preoţi o pregătire teologică superioară, ei având îndatorirea de a urma cursuri şi în cadrul Institutului filosofic. Prestigiul şi importanţa sa au crescut rapid, astfel că în anul 1850, Institutul care fusese până atunci *particular diecezan* ajunge *împărătesc.* Un an mai târziu, în 1851 se făcea propunerea ca el să fie transformat într-o facultate de teologie. În acest sens arhiereul Eugenie Hacman se va întâlni la Viena cu toţi episcopii din Imperiul Austro-Ungar şi le va face cunoscută intenţia. Greutatea perioadei a făcut ca această dorinţă să rămână un deziderat[9].

Românii bucovineni au dorit înfiinţarea unei facultăţi sau a unei universităţi încă din anul 1848, adresându-se deseori în acest sens împăratului de la Viena. La 23 nov. 1872, deputatul Constantin Tomasciuc, sprijinit de arhimandritul ortodox Teofil Bendella, precum şi de alţi deputaţi şi patrioţi români, înaintează Dietei Bucovinei o cerere de înfiinţare a unei universităţi cu limba de predare germană. Acelaşi lucru îl va face şi în şedinţa Parlamentului din Viena, din dec. 1874. Trebuie să spunem că, mai erau şi alte naţiuni din Imperiul Austriac care doreau înfiinţarea unor universităţi dar cu limba de predare maternă. Parlamentul de la Viena nu era străin de acest lucru, şi chiar avea în intenţie să deschidă o nouă universitate, ultima dată petrecându-se acest lucru în anul 1784, când s-a deschis Universitatea din Lemberg. Între timp se desfiinţaseră Universităţile din Salzburg (1810) şi Olmütz (1855), iar alte două Universităţi din Cracovia şi Lemberg îşi pierduseră caracterul interetnic, polonizându-se. În anul 1870 fusese maghiarizată şi Academia de drept de la Sibiu, iar în 1872 se deschisese Universitatea maghiară din Cluj. În aceste condiţii românii bucovineni erau nevoiţi să îşi continue studiile superioare la Universităţile din Viena sau Praga, care se aflau destul de departe. Imperiul Austriac avea numai de pierdut în aceste condiţii, nemaiavând în Sud-Estul Europei un pivot de promovare a culturii germane[10].

Parlamentul Vienez a analizat în şedinţa din 20 mart. 1875 aceste doleanţe şi va găsi ca oportună înfiinţarea unei universităţi la Cernăuţi, mai ales că în acel an se împlinau 100 de ani de la anexarea Bucovinei la Austria. Noua universitate se dorea a fi un dar jubiliar oferit

---

[8] Isidor ONCIUL, *op. cit.*, p. 183.
[9] Isidor ONCIUL, *op. cit.*, p.235.
[10] Constantin UNGUREANU, *Bucovina în perioada stăpânirii austriece 1774-1918*, Editura Civitas, Chişinău, 2003, p. 223.

de împăratul Francisc Iosif I, Ducatului Bucovina. La 4 oct. 1875 de ziua onomastică a împăratului, se deschise cu mare fast, cea de a cincia instituţie de învăţământ superior din Imperiu, Universitatea Francisco-Iosefină din Cernăuţi, care avea sub tutela ei Facultăţile de Teologie, Drept şi Filosofie. Menirea acestei Universităţi, numită oficial „Alma-Mater-Francisco-Josephina" era ca ea să se constituie într-o fortăreaţă de cultură germană la răsărit de fortăreţele polono-maghiare de la Lvov şi Cluj. Acest lucru era specificat foarte clar şi în diploma de fundare, anume că noua universitate trebuia să fie „un focar de ştiinţă nemţească şi punct de atracţie pentru numeroase elemente flotante ale Răsăritului (...)"[11].

Institutul teologic din Cernăuţi a avut un rol marcant în apriţia Facultăţii de Teologie, aici existând deja condiţiile necesare înfiinţării unei asemenea şcoli. Organizarea Institutului în anii 1866[12] şi 1872 după rigorile unei facultăţi, pregătirea şi seriozitatea cadrelor didactice de aici, precum şi cerceatrea ştiinţifică întreprinsă de ei, au făcut ca această instituţie de învăţământ din Cernăuţi, să iasă de mult din tiparele unui simplu Institut[13]. Acest fapt a fost evidenţiat şi de Ministrul Cultelor şi Instrucţiunilor din acea vreme, dr. Carol Lemayer: „În acest mod Institutul acesta ieşise de mult din cadrul unui simplu institut diecezan şi poseda binişor toate începuturile pentru prefacerea într-o facultate teologică. Această prefacere o şi suscitase corpul profesoral de repetate ori încă mult înainte de crearea universităţii cernăuţene şi anume cu acel capăt, ca în locul Institutului se aspira crearea unei facultăţi teologice de sine stătătoare, cu dreptul de a împărţi gradul de doctor"[14]. Alt moment hotârâtor care a precedat apariţia Facultăţii de Teologie a fost la 23 iun. 1873, când s-a înfiinţat Mitropolia Bucovinei şi Dalmaţiei, Cernăuţiul devenind centrul Bisericii Ortodoxe al noului stat dualist Austro-Ungar.

Prima instituţie de învăţământ superior din Bucovina, la care se şcolise şi dobândise prestigiu preoţimea bucovineană îşi închidea porţile în toamna anului 1875. În existenţa sa de 48 de ani s-au consemnat 496 de absolvenţi şi peste 30 de opere publicate de profesorii şi alumnii săi[15].

Facultatea de Teologie din Cernăuţi în perioada 1875-1940

În baza rezoluţiei împărăteşti din 29 aug. 1875 lua naştere în cadrul Universităţii din Cernăuţi, Facultatea de Teologie gr. or., ce urma să fie finanţată de Fondul bisericesc. Ordonanţa Nr. 13240 emisă de Ministerul Culturii şi Instrucţiunii la 30 aug. 1875 precizează felul în care va fi organizată Facultatea.

Unicul Institut universitar ortodox din toată monarhia austro-ungară şi din întreg sud-estul european era Facultatea de Teologie din capitala Bucovinei[16]. Aceasta funcţiona în monumentala reşedinţă mitropolitană, în aripa din stânga, unde era şi biserica, internatul, biblioteca[17]. La facultate erau primiţi doar absolvenţii de liceu. Locul unde viitorii clerici îşi

---

[11] Ion NISTOR, *Istoria Bucovinei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 161.
[12] Vezi, *** *Organizarea studiilor la Institutul Teologic din Cernăuţi*, în „Foaia Societăţii pentru cultura şi literatura română în Bucovina", anul III (1867), nr. 5-6, p. 115-125.
[13] Simeon Reli spunea că mai corect era să se numească, Academia Teologică. Cf. Simeon RELI, *Facultatea de Teologie din Cernăuţi*, Tipografia „Mitropolitul Silvestru", Cernăuţi, 1942, p. 10.
[14] Isidor ONCIUL, *op. cit.*, p. 293.
[15] *Ibidem*, p. 289.
[16] O Universitate cu Facultate de Teologie mai exista doar la Atena, ce fiinţa din 1837 după modelul german. Cf. Prof. Eusebiu POPOVICI, *Facultatea teologică din Cernăuţi şi celelalte şcoli teologice ortodoxe răsăritene*, în „Candela", anul III (1884), p. 538.
[17] Vezi, Dr. Simeon RELI, *Reşedinţa Mitropolitană din Cernăuţi şi meşterul ei, arhit. Iosif Hlavka*, în „Candela", anul XLIII (1932), p. 33.

perfecţionau pregătirea liturgică rămânea Internatul teologic, numit şi Seminar, care continua să funcţioneze în îmbinare cu facultatea teologică. Aici se învăţa tipicul şi omiletica, existând posibilitatea de a urma cursuri de limbi străine şi muzică bisericească. Conducerea îi era încredinţată unui rector secundat de un prefect de studii şi un spiritual. Trebuie să accentuăm că Internatul teologic nu a fost doar un simplu cămin de găzduire şi hrană pentru studenţi, ci un institut ales de practică, de educaţie superioară bisericească[18]. De la 1875 toţi candidaţii la preoţie din Bucovina îşi terminau studiile la Cernăuţi.

În viaţa Facultăţii de Teologie din capitala Bucovinei s-au conturat trei etape principale. Prima a avut loc între 1875-1918 când Bucovina s-a aflat sub stăpânire austro-ungară, a doua între 1918-1940 când Bucovina a fost unită cu România, iar a treia între 1940-1948, când Facultatea de Teologie a fost nevoită să se refugieze în două rânduri la Suceava, iar în cele din urmă să fie desfiinţată.

Dacă noua Universitate din Cernăuţi era concepută ca o tribună prin care să se grăbească procesul de deznaţionalizare a românilor, propagându-se cultura străină şi rigidă a habsburgilor, vom vedea că Facultatea de Teologie este cea care va contribui la renaşterea spiritului românesc. Prin crearea facultăţii teologice s-a asigurat continuitate cadrelor didactice şi disciplinelor studiate la Institut. Astfel, la 20 sept. 1875, pe baza rezoluţiei preaînalte, sunt numiţi profesori ordinari: Vasile Mitrofanovici pentru *Teologie practică*, Eusebiu Popovici pentru *Istoria* şi *Statistica bisericescă*, Isidor de Onciul pentru *Studiul biblic* şi *Exegeza Testamentului Vechi*, Vasile de Repta pentru *Studiul biblic* şi *Exegeza Testamentului Nou*. Ca profesori extraordinari au fost numiţi: Alexiu Comoroşan pentru *Dogmatică* şi Constantin Popovici pentru *Dreptul canonic*. Catedrele de Teologie *morală* şi *Limbi orientale*, rămase vacante vor fi încredinţate spre suplinire lui Vasile Mitrofanovici, respectiv lui Isidor de Onciul. Tot acum este numit docent şi Juvenal Ştefanelli pentru disciplina *Catehetică*, care se desprinse de catedra de Teologie practică[19]. În afară de aceşti profesori în perioada 1875-1914 au mai activat în cadrul facultăţii: Silvestru Octavian Isopescu şi Vasile Tarnavschi - *Vechiul Testament*, Constantin Clement Popovici - *Drept Canonic*, Teodor Tarnavschi - *Liturgica*, Emilian Voiuţchi - *Teologia Morală*, Vasile Găină - *Dogamtică*, Ştefan Saghin - *Teologie Fundamentală*, Vasile Gheorghiu - *Noul Testament*. Toţi profesorii menţionaţi erau de naţionalitate română. De-a lungul existenţei facultăţii întâlnim doar doi profesori străini: Eugen Kozak[20], titularul cursului de Limba slavonă bisericească şi Dionisie Ieremiev, de la catedra de Teologie Practică în limba ucraineană.

Aceşti teologi aveau făcute studii de specializare la facultăţile de teologie ortodoxă, romano-catolică sau protestantă din Viena, Bonn, München, Atena, Lemberg şi Rusia. Majoritatea dascălilor erau bucovineni şi cunoscători a cel puţin două limbi străini. Pregătirea şi erudiţia acestor inimoşi profesori care au dat greutate facultăţii a fost recunoscută şi de stăpânirea străină, astfel că, în perioada austro-ungară Vasile Mitrofanovici, Eusebie Popovici, Vasile de Repta, Constantin Clement Popovici, Emilian Voiuţchi, Teodor

---

[18] *** *Seminarul clerical*, în "Cuvântul Preoţesc", anul I (1934), nr. 5, p. 5.
[19] Isidor ONCIUL, *op. cit.*, p. 347.
[20] Erudit slavist, preocupat de limba şi paleografia inscripţiilor, adună din Bucovina inscripţiile clopotelor, icoanelor, crucilor de lemn şi metal, potirelor bisericeşti, patrafirelor, aerelor şi antimiselor, apoi inscripţiile trasate cu penelul pe pereţii bisericilor şi ai mănăstirilor, însemnările de pe vechile manuscrise şi cărţi tipărite. Această colecţie cu însemnări şi inscripţii, foarte importantă pentru istoria culturii româneşti nu a reuşit să o tipărească. A avut tendinţe de slavizare, cu exagerări mai ales în toponimie. A fost profesor de limbă slavă 1899-1933, decan al Facultăţii de Teologie în anul universitar 1906-1907 şi rector al Universităţii din Cernăuţi între 1907-1908. Vezi, Nicolai GRĂMADĂ, *Eugen. A. Kozak*, în „Codrul Cosminului", anul VIII (1933-1934), p. 566-567; *** *Anuarul Universităţii din Cernăuţi pentru anii de studii 1933-1934, 1934-1935, 1935-1936*, Cernăuţi, 1937, p. 31; Lucian PREDESCU, *Enciclopedia „Cugetarea"*, Ediţie anastatică, Bucureşti, 1999, p. 468.

Tarnavschi, Ştefan Saghin şi Vasile Tarnavschi au fost aleşi *rectori magnificus* ai Universităţii Farncisco-Iosefine.

Am amintit la început că limba de predare la facultate a fost limba germană şi doar obiectele de la Catedra Practică se susţineau în limba română. Totuşi, pentru un timp de trecere s-a admis, în mod excepţional chiar la început, ca limba română să fie limba de predare la toate materiile afară de *Istoria bisericească* şi *Dreptul canonic*. Facultatea de Teologie din Cernăuţi a fost singura instituţie de învăţământ superior care a cultivat limba română în perioada austro-ungară. În această perioadă ea a fost şi cea care a promovat pe lângă cultura teologică ortodoxă şi sentimentul naţional românesc, afirmându-se astfel unitatea etnică între fraţii români din Bucovina, Transilvania şi Vechiul Regat.

Viguroasa facultate teologică din Cernăuţi, organizată după modelul nemţesc, a căpătat într-un timp scurt o faimă deosebită. Vor veni să studieze aici tineri din România, Serbia, Bulgaria, Dalmaţia, Bosnia, Herţegovina, Slovenia etc. Profesorii de teologie din Cernăuţi desfăşurau o minuţioasă activitate ştiinţifică. L-a început ei şi-au litografiat prelegerile universitare, apoi şi le-au tipărit. Cursurile şi tratatele lor ţineau pasul cu tot ce apărea ca noutate editorială sau bibliografică în academiile occidentale. La anumite discipline, în Facultatea de Teologie din Cernăuţi existau profesori care nu îşi aveau egali în restul centrelor de teologie românească. Amintim aici pe Vasile Mitrofanovici cu primul Manual de Liturgică şi Omiletică; savantul Vasile Găină cu un tratat unic la acea vreme în teologia răsăriteană: *Teoria revelaţiunii*, care intrase în toate bibliotecile marilor Academii teologice din Apus; Nicolae Cotos cu studiul său unic până azi în Biserica Ortodoxă Română: *Încenuşarea şi înmormântarea*; Emilian Voiuţchi cu primul tratat de Morală ortodoxă şi primul român doctor în teologie; Eusebiu Popovici cu monumetala sa lucrare, *Istoria bisericească universală*; savantul Vasile Gheorghiu cu prima *Introducere în Sfintele cărţi ale Testamentului Nou,* din Bisericile Ortodoxe, şi exemplele pot continua.

Facultatea teologică din Cernăuţi sădeşte în sufletul ucenicilor ei scrupulositatea şi atenţia supremă la noţiuni, la termeni şi la judecăţi.

Ea împlineşte o funcţie absolut necesară în teologia noastră, întrucât ţine meditaţia teologică trează, ferind-o de a se arunca în abisurile construcţiilor fantastice şi eretice, în care a căzut cea mai mare parte din teologia rusă”[21].

BIBLIOGRAPHY

ONCIUL, Isidor, *Ceva despre mersul şi dezvoltarea culturii teologice şi clericale în Bucovina*, în „Candela”, anul II (1883)

IACOBESCU, Mihai, *Din Istoria Bucovinei*, vol. I, (1774-1862), Bucureşti, 1993

NISTOR, *Istoria Bucovinei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1991

RELI, Simeon, *Reşedinţa Mitropolitană din Cernăuţi şi meşterul ei, arhit. Iosif Hlavka*, în „Candela”, anul XLIII (1932)

*** *Seminarul clerical*, în “Cuvântul Preoţesc”, anul I (1934), nr. 5

STĂNILOAE, D., *Facultatea de Teologie Cernăuţi*, în „Făt-Frumos”, Cernăuţi, anul XVII (1942), nr. 3

UNGUREANU, Constantin, *Bucovina în perioada stăpânirii austriece 1774-1918*, Editura Civitas, Chişinău, 2003

[21] D. STĂNILOAE, *Facultatea de Teologie Cernăuţi*, în „Făt-Frumos”, Cernăuţi, anul XVII (1942), nr. 3, p. 82-83.

MODERN POLITICS AND THE CONCEPT OF CITIZENSHIP: ENGLISH AND FRENCH MODELS

Adrian Claudiu Stoica

Assoc. Prof., PhD, University Politehnica of Bucharest

Abstract: The political representation theorized by some English philosophers and by Montesquieu concerned the separation and balance of powers. On the other hand, Rousseau believed in the general will. As a consequence, there are now two models of citizenship: according to the English tradition, citizenship was aristocratic and liberal at the beginning and became democratic afterwards, whereas according to the French vision, it had a democratic form before becoming liberal.

Keywords: modern politics, citizenship, the separation of powers, the balance of powers, general will.

Relevând rolul fundamental al instituțiilor în accelearea ritmului de dezvoltare al societăților europene, Nial Ferguson evoca opinia exprimată de Douglass C. North, John Wallis și Barry R. Weingast care distingeau două etape în procesul organizării comunităților umane[1]. Cea dintâi a fost intitulată de ei „statul natural" sau „tiparul accesului limitat", în cadrul căreia economia înregistrează o dezvoltare lentă, majoritatea organizațiilor depind de stat, guvernul este redus numeric și are o organizare centralizată iar relațiile sociale sunt subordonate intereselor personale și dinastice. A doua etapă reprezită „tiparul accesului liber" care se remarcă printr-o economie dinamică, existența unei societăți civile variate, un guvern mai extins și având un grad mai mare de descentralizare, relații sociale întemeiate pe imperative impersonale cum ar fi promovarea supremației legii, respectarea dreptului de proprietate și egalitate (deși la nivel mai degrabă teoretic)[2].

Potrivit acestora, statele europene occidentale - dintre care se detașeaza Anglia ca inițiatoare a procesului - au realizat cele dintâi tranziția de la „accesul limitat" către „accesul liber"[3]. Anglia a parcurs un drum ascendent între momentul cuceririi normande și cel al

---

[1] Vezi Douglass C. North, John Wallis și Barry R. Weingast, *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*, Cambridge, 2009.

[2] Niall Ferguson, *Marele Declin: cum decad instituțiile și mor economiile*, trad. De Lucia Popovici, Iași, Editura Polirom, 2016, p. 34.

[3] *Ibidem.*

Revoluției Glorioase (1688), care a adus cu sine proclamarea *Declarației drepturilor* (1689) în urma căreia statul englez devenea prima monarhie constituțională din lume[4]. În acest interval au fost create instituții care au transformat Anglia într-un stat „matur" care susținea supremația legii în ceea ce privește elitele, condiția primordială de trecere către un „sistem cu acces liber". Consecințele Revoluției Glorioase au fost numeroase, Parlamentul implicându-se tot mai mult în procesul dezvoltării economiei prin legiferarea încurajării industriei textile incipiente, adoptarea unor măsuri în favoarea împrejmuirii terenurilor agricole cu efecte notabile în eficientizarea agriculturii, a dezvoltării comunicațiilor în special prin intermediul canalelor. Marile evenimente s-au succedat cu repeziciune: Revoluția Glorioasă, Revoluția agricolă, punerea bazelor imperiului colonial, Revoluția industrială[5].

Deosebirea fundamentală dintre Revoluția franceză din 1789 și revoluțiile din Marea Britanie și Statele Unite constă în rolul acordat conceptului de egalitate. Revoluționarii din Franța au evidențiat ideea că puterea este legitimată de voința poporului. Fără îndoială că, la începutul Revoluției, deputații din Adunarea constituantă (iulie 1789 – septembrie 1791) nu au îmbrățișat ideea unei participări directe a poporului la guvernare, însă suveranitatea acestuia a fost proclamată pentru a se realiza ruptura de Vechiul Regim. Ca urmare, puterile monarhului au fost drastic limitate în 1791, în anul următor fiind proclamată republica. În 1793, deputații cu vederi radicale, sprijiniți de conducătorii mișcărilor de stradă, și-au propus să instituie o republică populară. Pe parcursul mișcării revoluționare s-au confruntat două curente: partizanii unor schimbări bruște și fără echivoc și cei ai reformării instituționale limitate. Întrucât nu existau încă partide politice, scena politică era dominată de mișcări și curente conduse de doctrinari. Cluburile politice precum Clubul iacobinilor (în cadrul căruia se remarcau Robespierre și Saint-Just), Clubul cordelierilor (reunindu-i, printre altii, pe Danton, Marat, Desmoulins, Hébert) și Clubul Feuillants (în cadrul căruia se evidențiau La Fayette, Sieyès, Barnave) își disputau influența[6].

În viziunea lui Robespierre, egalitatea, care se află mult deasupra libertății, trebuie să reprezinte ideea centrală a mișcării revoluționare. Pentru el, egalitatea nu reprezintă doar egalitatea în drepturi: evocă o egalitate „socială", care presupune nivelarea averilor. Dacă nu ar exista această egalitate socială – credea Robespierre – libertatea ar fi pusă sub semnul întrebării, întrucât cei mai bogați și-ar impune controlul asupra celorlalți. Prin urmare, el nu anulează ideea de libertate din Declarația din 1789, prin care i se garantează individului libertatea de exprimare și conștiință, siguranța, dreptul de proprietate sau egalitatea în fața legii. Privitor la organizarea instituțională, Robespierre a fost un susținător decis al ideilor lui Rousseau. Așadar, suveranitatea este deținută de popor, „unit în corp politic" și se exercită prin așa-numita „voință generală". Această voință generală constituie manifestarea „consimțământului unanim" și, în consecință, niciun fel de critică nu este permisă, iar orice formă de opoziție trebuie, în mod legitim, înlăturată. În consecință, el a combătut viziunea

[4] Adrian-Claudiu Stoica, *Europa la apogeu: o viziune istorică asupra lumii moderne europene*, Târgoviște, Editura Cetatea de Scaun, 2015, p. 175.
[5] Niall Ferguson, *op. cit.*, pp. 35/42.
[6] Olivier Nay, *Istoria ideilor politice*, Iași, Editura Polirom, 2008, p. 323.

liberală asupra echilibrului între puteri în vederea instituirii moderației politice, considerând că acestea ar fi inutile în contextul manifestării voinței generale a poporului[7].

Practica politică a demonstrat faptul că libertatea și egalitatea nu pot funcționa, în același timp, într-un registru absolut, una anulând-o pe cealaltă. În schimb, în „doze" rezonabile, acestea „se susțin reciproc". Într-o societate care ar întrona o libertate fără limite egalitatea ar dispărea, cei puternici impunându-și voința în detrimentul celor slabi. Pe de altă parte, o societate „perfect egalitară" ar putea fi instituită numai în absența libertății. Indiscutabil, cele două exemple evocate nu se referă la realități palpabile: e imposibil să ne imaginăm societăți perfect libere sau perfect egalitare. Însă, liberalismul „sălbatic" al primei etape a Revoluției industriale reprezintă expresia manifestării unui gen de libertate care îi favoriza pe unii în detrimentul altora, în timp ce egalitarismul instaurat în statele devenite comuniste în secolul XX, a putut fi menținut doar prin forță și teroare. Într-o democrație funcțională trebuie căutat un echilibru între cele două concepte[8].

Revenind la Robespierre, acesta a fost, fără îndoială, un radical, însă, în timpul Revoluției s-au manifestat două curente care au reprezentat expresia extremismului revoluționar: hebertiștii și babuviștii. Jurnalistul Jacques-René Hébert împreună cu susținătorii săi și-au pus amprenta asupra vieții politice în intervalul 1792 – 1794. Hebertiștii au promovat o viziune antiliberală fără echivoc, pronunțându-se pentru anularea dreptului la proprietate, înscris în Declarația de la 1789. Ei considerau că libertatea politică nu poate exista atât timp cât se păstrează inegalitățile în ceea ce privește averea, amplificate de libertatea economică promovată de deputații burghezi. Referitor la organizarea instituțională, hebertiștii promovau o structură politică de tip „comunal", inspirată din Comuna din Paris, menită să permită punerea în aplicare a democrației directe. O altă doctrină revoluțioară extremistă, „babuvismul", fondată de Gracchus Babeuf, reprezină expresia dorinței de a întrona între oameni egalitatea deplină. Babeuf se pronunța pentru eliminarea tuturor privilegiilor, abolirea proprietății private și crearea unei societăți întemeiate pe colectivizarea bunurilor[9].

Deputații stării a treia nu susțineau constituirea unei republici populare, în anul 1789, când Stările Generale au fost reunite la Versailles. Ei făceau parte din rândurile burgheziei și considerau că poporul nu era capabil să conducă. Însă, la doar câteva săptămâni distanță, s-au pronunțat tocmai pentru proclamarea suveranității poporului. Analizând acest context politic, merită să subliniem diferența de tratament, în raport cu puterea conducătoare, între burghezia franceză și cea engleză. Burghezia din Anglia făcea parte din tabloul politic al regatului, deputații săi fiind aleși în Camera inferioară, în timp ce burghezia din Franța nu dispunea de niciun drept politic, fiind desconsiderată atât de către rege cât și de către nobilime. În context, reprezentanții burghezi ai stării a treia, urmăreau, în momentul declanșării Revoluției, atât înlăturarea privilegiilor feudale cât și instituirea unui regim

---

[7] *Ibidem*, pp. 324-326.
[8] Lucian Boia, *Mitul democrației*, Ed. a 4-a, București, Humanitas, 2016, pp. 39-40.
[9] Oliver Nay, *op. cit.*, pp. 328-331.

parlamentar prin intermediul căruia să le fie recunoscute drepturile și să fie combatut absolutismul regal. La 6 iulie, Adunarea națională a devenit Adunare constituantă, iar la 4 august deputații au votat eliminarea privilegiilor. Nu și-au propus să înlăture monarhia și nici să cedeze puterea poporului. Urmăreau să întroneze un sistem parlamentar după model englez, care să le recunoască drepturile politice și să reducă atribuțiile monarhului. Suveranitatea poporului a fost totuși proclamată, dar numai pentru a semnala „pe planul principiilor" egalitatea tuturor în raport cu puterea, care presupunea și declararea rupturii în raport cu Vechiul Regim. Punându-se problema reprezentării populare, a fost invocată ideea de națiune. În perioada 1770 - 1780, filosofii care se opuneau absolutismului monarhic au evidențiat conceptul de națiune referindu-se la „copul politic" care îi cuprindea pe toți locuitorii regatului. Potrivit acestora, națiunea reprezintă o comunitate caracterizată printr-o istorie comună și afinități spirituale. Națiunea nu este identificată cu poporul alcătuit din culturi și comunități diversificate (de altfel, Franța anului 1789 cuprindea populații variate care vorbeau dialecte și chiar limbi diferite, singurul element de unitate constituindu-l instituția monarhiei). Între națiune și popor se păstrează o legătură puternică, poporul constituind reprezentarea politică a națiunii. Așadar, revoluționarii de la 1789 au abordat conceptul abstract de națiune pentru a evidenția „reprezentarea politică a poporului" și a unui „corp politic suveran"[10].

Revoluția franceza a reprezentat punctul de plecare al construcției democratice. Societatea aristocratică și ereditară specifică Vechiului Regim a fost înlăturată, fiind lansată concepția că justiția se bazează pe rațiune și nu provine de la Dumnezeu și monarhie. Deși o bună parte a revoluționarilor s-au pronunțat pentru o ruptură bruscă, aceasta nu a avut loc, democratizarea fiind un fenomen care s-a desfășurat pe termen lung. În Franța, ea a căpătat o formă concretă abia către finele secolului al XIX-lea, ca urmare a unor evoluții complexe ce au constat în impunerea consultării populare, constituirea partidelor politice, aprofundarea practicilor electorale.

Prin urmare, remarcăm individualizarea a două viziuni asupra reprezentării politice provenind din două tradiții intelectuale: cea engleză și cea franceză. Prima vizează separarea și echilibrul dintre puteri, chestiune dezbătută de gânditorii englezi și de Montesquieu, în timp ce a doua se bazează pe viziunea lui Rousseau asupra voinței generale. Cele două tipare politice se află astfel în opoziție: pe de o parte liberalismul englez caracterizat prin pluralism, acordând un rol important „rangurilor, corpurilor, claselor și grupurilor particulare", iar pe de altă parte concepția unitară despre cetățenie de sorginte franceză introdusă în mod brusc în urma Revoluției[11].

Potrivit viziunii britanice, libertatea în raport cu puterea poate fi perpetuată dacă sunt protejate „apartenențele și atașamentele particulare". Aceată idee a apărut în timp, după Edmund Burke avându-și originea în primul document de referință adoptat în Anglia: *Magna*

---

[10] *Ibidem*, pp. 345-347.
[11] Dominique Schnapper în colaborare cu Christian Bachelier, *Ce este cetățenia?* / Iași, Editura Polirom, 2001, p. 22.

Charta (1215), care a inspirat documentele ulterioare. De altfel, *Magna Charta* este și astăzi invocată ca precedent atât în Marea Britanie cât și în Statele Unite. A urmat *Habeas Corpus Act* din 1679 care făcea referire la apărarea drepturilor individuale în raport cu puterea opresoare. Odată cu Revoluția Glorioasă a fost depășită o nouă etapă: înlăturarea dinastiei Stuart și instalarea celei de Hanovra a însemnat totodată și eradicarea absolutismului regal și afirmarea Parlamentului ca principala instituție a statului. Însă, Revoluția Glorioasă se înscria într-o etapă a unui curs firesc. A urmat un șir lung de reforme, care au condus la democratizarea politică fără a altera structura socială. De la jumătatea secolului al XIX-lea funcționarea cabinetului depindea de votul acordat de Camera Comunelor, un pas decisiv în democratizarea regimului parlamentar. A urmat votarea unor legi electorale de mare importanță în anii 1832 și 1867, prin care s-a diversificat participarea categoriilor sociale la practica politică. Atribuțiile Camerei Lorzilor au fost limitate prin reforma din 1911. În consecință, Parlamentul britanic a evoluat, în absența unei revoluții, de la o instituție care urmărea să limiteze puterea monarhului către o strutură politică de „elaborare" democratică. Democrația britanică a păstrat însă ideea de pluralism potrivit căreia grupurile sociale diverse trebuie să dispună de reprezentare politică, interesele particulare contribuind, în mod esențial, la interesul societății în ansamblul său[12].

Realitatea istorică a fost cu totul alta în Franța. Cetățeanul a devenit personaj politic în urma unei revoluții sângeroase. Modelul adoptat a fost cel promovat de Rousseau care considera că în vederea înlăturării inegalității și obținerea libertății de către „individul-cetățean", trebuie să dispară toate corpurile intermediare dintre acesta și stat. Ca urmare a „voinței generale", cetățeanul trebuie să dețină o relație „directă" cu statul, în opoziție cu situația social-politică din Anglia. Revoluționarii francezi nu considerau că interesul general reprezintă o sumă a intereselor particulare. Robespierre evoca interesul general în defavoarea indivizilor „concreți". În cadrul „voinței generale" se contopesc „voințele particulare", afirma Rousseau. Corpul politic și individul formează un tot, libertatea individului confundându-se cu „respectarea suveranității poporului din care face parte". În Anglia, cetățenia a fost mai întâi liberală și aristocratică apoi s-a democratizat, iar în Franța, dimpotrivă, a fost mai întâi revoluționară și democratică, devenind mai apoi și liberală. Cetățeanul, după model englez a fost, mai întâi de toate, liberal, solicitând „siguranța persoanelor, libertatea de a gândi, de a vorbi și de a acționa". Cetățeanul după model francez a fost la început democrat, libertatea sa politică s-a manifestându-se prin acceptarea suveranității colective în absența respectării libertăților fundamentale și principiilor liberale[13].

---

[12] *Ibidem*, pp. 23-25.
[13] *Ibidem*, pp. 26-29.

BIBLIOGRAPHY

BOSHER, J.F., *The French Revolution*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1989.

BLUCHE, Frédéric, Stéphane Rials, Jean Tulard, *La Révolution française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

BOIA, Lucian, *Mitul democrației*, Ed. a 4-a, București, Humanitas, 2016.

CHAUNU, Pierre, *Civilizaţia Europei în Secolul Luminilor*, vol. I, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986.

FERGUSON, Niall, *Civilizaţia. Vestul şi Restul*, Iaşi, Editura Polirom, 2011.

Idem, *Marele Declin: cum decad instituţiile şi mor economiile*, Iaşi, Editura Polirom, 2014.

GEARY, Patrick J., *Mitul naţiunilor: originile medievale ale Europei*, Târgovişte, Editura Cetatea de Scaun, 2007.

LE BON, Gustave, *Revoluţia franceză şi psihologia revoluţiilor*, Bucureşti, Editura Anima, 1992.

MANENT, Pierre, *Istoria intelectuală a liberalismului: zece lecţii, Bucureşti*, Humanitas, 2013.

NAY, Oliver, *Istoria ideilor politice*, trad. de Vasile Sabin, Iaşi, Editura Polirom, 2008.

North, Douglass C., John Wallis și Barry R. Weingast, *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*, Cambridge, 2009.

SARTORI, Giovanni, *Teoria democraţiei reinterpretată*, Iaşi, Editura Polirom, 1999.

STOICA, Adrian-Claudiu, *Europa la apogeu: o viziune istorică asupra lumii moderne europene*, Târgoviște, Editura Cetatea de Scaun, 2015.

HEART TRANSPLANT, A COMPLEX PROBLEM FROM A MEDICAL, JUDICIAL AND ETHICAL POINT OF VIEW

Cristina Florescu, Lecturer, PhD, University of Medicine and Pharmacy, Craiova and Manuela Lavinia Istrătoaie, Lecturer, PhD, University of Craiova

Abstract: The problem of organ prelevation may be approached from numerous points of view. There may be involved organ donation, based on a present "shortage", and also the non-patrimony character of the human body, which interdicts organ marchandising. Like in any other case of organ transplantation, in heart transplantation there is inferred the principle of the presumed consent; the body of the deceased does not pertain to the human community: the prelevation for therapeutical purposes is legal, under the condition that the body should be treated with respect, for both the donnor's and the receiver's dignity (respecting the donnor's choice of election and the criteria of brain death, as well). For optimizing organ prelevation, there was built an adequate legal frame that raises numerous ethical problems: this ever perfectible issue involves responsabilities and it is facilitated or impeded by the social and cultural representations of the human body and death.

Keywords: transplant, heart, brain death, organ prelevation, respect for dignity

Introducere

Transplantul de organe şi, în special, cel de cord, se înscrie într-un context cultural şi social particular ce-i dau formă. Riscul de a implanta organul unei persoane în corpul altei persoane n-ar putea fi înţeles fără a sesiza cum anume sunt percepute obiectele „corp" şi „persoană", cum sunt construite legăturile care le unesc în societatea unde se derulează operaţiunea, ce tip de legislaţie este adoptată de această societate. Se pare, în acest sens, că reprezentările despre donaţia de organe şi donatori sunt în parte modelate de tipul de consimţământ ales de legislaţiile diferitelor ţări, Astfel, de exemplu, în Japonia, Germania, România sau Austria este privilegiat consimţământul explicit, în timp ce Franţa, Italia, Spania sau Portugalia preferă consimţământul prezumat.[1]

Transplantul nu este mereu trăit şi perceput ca o şansă de cei care au trecut prin această experienţă. Conştiinţa de a fi trecut pe lângă moarte şi de a fi putut beneficia de o

[1]Bossi L., *Mort ou vivant?*, Le Débat, vol. 1, n° 163, 2011, p. 173.

tehnică de la care alţii sunt excluşi, nu conduce cu necesitate la o viziune pozitivă asupra grefei. Tulburările psihologice şi sociale sunt inerente transplantului.[2] Aceste tulburări şi mizele transplantului de organe sunt obiect de studiu a numeroase discipline: sociologie, psihologie, antropologie, drept şi filozofie, care au arătat deja cum putea bulversa existenţele un transplant, zguduind limitele corpului, tulburând raportul cu celălalt, bulversând frontierele identităţii. Această practică instaurează noi relaţii între oameni, interogând natura schimburilor ce-i unesc şi precipitând riscul instrumentalizării corpului uman.[3]

Dacă rinichii sau ficatul pot fi prelevate de la un donator în viaţă, de la un donator în moarte cerebrală sau de la un donator mort de stop cardiac, inima nu poate fi prelevată decât de la un donator în moarte cerebrală. Inima este organul vieţii, dar şi un obiect puternic simbolic. Întrebarea firească este aceea de a şti cum anume caracteristicile biologice şi culturale intervin în experienţa grefei. René Descartes este de neocolit pentru a face pacienţii grefaţi să disocieze grefonul de donator: reducând corpul la materialitatea sa şi separându-l de suflet, adică distingând substanţa gânditoare de substanţa corporală, acesta va stabili un dualism ce avea să marcheze profund ştiinţa medicală.[4]

1. Definiţia morţii

Definiţia morţii cerebrale răstoarnă primatul acordat odinioară inimii şi plămânilor. Dacă persoana prezintă un stop cardiac şi respirator persistent, constatarea morţii nu poate fi făcută decât dacă sunt simultan prezente următoarele trei criterii clinice: absenţa totală a conştiinţei şi a activităţii motrice spontane; abolirea tuturor reflexelor trunchiului cerebral; absenţa totală a ventilaţiei spontane.[5] Transplantul a devenit posibil datorită voinţei de a preleva şi a grefa ce a putut să se nască dintr-o reprezentare a corpului uman ca resursă exploatabilă şi fracţionabilă. Din punct de vedere medical, adoptarea morţii cerebrale ca „adevărată moarte" va face posibilă speranţa şi concretizarea generalizării transplantului.

Dar ce este de fapt moartea? „Considerată ca fruct al păcatului Omului contra lui Dumnezeu, moartea este separaţia sufletului de corp, marcată de trecerea din timp în eternitate"[6]. Ştiinţa este cea care orientează discuţia asupra morţii, propunându-şi ca obiectiv să „manipuleze viaţa şi să îndepărteze frontierele morţii"[7] care, de la fenomen natural a trecut la un fenomen artificial, în măsura în care este de acum înainte medicalizată.

---

[2] Le Bréton D., *La chair à vif. De la leçon d'anatomie aux greffes d'organes*, Métailié, Paris, 2008.

[3] Biaudet J., *Au cœur de la greffe: la socialisation secondaire des transplantés cardiaques*, Teză de doctorat în sociologie susţinută la Nancy pe 21 noiembrie 2016, p. 9-31.

[4] Détrez C., *La construction sociale du corps*, Seuil, Paris, 2002; Saint-Arnaud J. *Les critères de détermination de la mort et la conception du corps humain*, Frontières, vol. 7, n° 2, p. 5-11.

[5] **Pallis C.**, *Brainstem death*, in Braakman R, ed. *Handbook of clinical neurology: head injury*. Amsterdam: Elsevier Science Publisher BV, 1990: 441–96

[6] Dănişor D., Cercel S., *Les définitions de la mort et le respect dû à la personne décédée*, SCOL, Craiova, nr. 1-2/2014, p. 149.

[7] Jean-Louis Baudouin et Danielle Blondeau, Ethique de la mort et droit à la mort, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 23.

La începutul anilor 1960, medicina modernă a ajuns la un consens în abordarea criteriilor morţii clinice, biologice sau cerebrale. „Conceptul de moarte cerebrală este o invenţie a medicinei contemporane care convine în primul rând transplantului de organe”[8]. Definiţia morţii este importantă pentru determinarea momentului precis în care se poate lua iniţiativa prelevării de organe într-un cadru legal adecvat. În România, prin Decizia Consiliului central al sănătăţii din 1985, moartea este definită ca pierdere ireversibilă a capacităţii conştienţei însoţită de pierderea ireversibilă a capacităţii de respiraţie automată. Şcoala de medicină de la Harvard defineşte *coma ireversibilă* drept nou criteriu al morţii. Noua definiţie a morţii care se concentrează pe coma ireversibilă este îndoielnică dar constituie „condiţia teoretică ce permite declararea pe plan practic că corpul este mort, lăsându-i totuşi în el o viaţă suficientă pentru a-i extrage organele preţioase”[9], definiţie adoptată ca urmare a presiunii provocate de indisponibilitatea organelor. „Reuşitele medicale ce privesc transplantul de organe au fost şi sunt posibile graţie unei definiţii a morţii care să permită prelevarea de organe şi ţesuturi. Oamenii de ştiinţă cred că vor depăşi într-o zi *punctul fără întoarcere*, revizuind efectiv definiţia morţii”[10]. Pentru transplantul cardiac, „crearea” morţii encefalice, ce a transferat definiţia morţii de la inimă la creier, a fost indispensabilă.

2. Transplantul cardiac – perspectivă juridică şi medicală

Pentru a putea dona sau primi un organ, a trebuit ca înainte aceste elemente corporale să poată fi gândite ca bunuri ce pot face obiectul unei tranzacţii. Transplantul a necesitat o reconceptualizare majoră a morţii însăşi a individului.

Chiar dacă donarea şi transplantul de organe nasc încă controverse şi critici în privinţa reglementării lor juridice, ele se bucură de o amplă reglementare la nivelul Uniunii europene şi al Organizației Mondiale a Sănătății. Dreptul român transpune, la rândul său, directivele comunitare emise în acest domeniu. Prima lege ce reglementează prelevarea și transplantul de țesuturi și organe umane este Legea nr. 2/1998 privind prelevarea și transplantul de celule, țesuturi și organe umane. În prezent, Legea privind prelevarea și transplantul de organe, ţesuturi şi celule de origine umană în scop terapeutic a transpus Directiva 23/2004/EC a Parlamentului şi Consiliului European din 31 martie 2004 asupra stabilirii standardelor de calitate şi siguranţă asupra donării, procurării, testării, procesării, conservării, depozitării şi distribuirii ţesuturilor şi celulelor umane (art. 21 din Lege), normele sale constituind parte integrantă din dispozițiile Legii nr. 95/2006 privind reforma în domeniul sănătății[11] . Noul Cod civil stabilește principiile generale de realizare a donării de organe de la persoane în viață, cât și de la cele decedate, cu respectarea drepturilor la viață, la sănătate și la integritate

---

[8] Istrătoaie O., *La définition médicale de la mort*, SCOL, Craiova, nr. 1-2/2015, p. 195.

[9] Pommier E., *Mort cérébrale et transplantation d'organes selon Hans Jonas*, in MAGPHILO, *La Bioéthique*, 2010; Bossi L., *Histoire naturelle de l'âme*, PUF, Paris, 2003, p. 396.

[10] Istrătoaie O., *La définition médicale de la mort*, SCOL, Craiova, nr. 1-2/2015, p. 203.

[11] În acest sens, titlul VI din Legea nr. 95/2006: ”Efectuarea prelevării şi transplantului de organe, ţesuturi şi celule de origine umană în scop terapeutic”.

ale persoanei fizice, garantate de legea fundamentală, precum și a persoanei după decesul său.[12]

Există trei principii ce guvernează donarea şi transplantul de organe[13]: donarea se face în scop terapeutic, caracterul altruist al donării și existența consimțământului expres al donatorului sau reprezentanților săi în vederea prelevării, precum şi consimţământul primitorului.

Există un tablou clinic care dă naștere ipotezei unei prelevări de organe: existența unei persoane cu afecțiune medicală pentru care soluția medicală este transplantul unui organ. Condiţiile de prelevare de la un donator în viaţă sunt stabilite de Noul Cod civil: prelevarea se va face numai cu acordul scris, liber, prealabil și expres al donatorului major deplin capabil, care a fost anterior informat asupra eventualelor riscuri pe care le implică intervenția, aceste condiții ce trebuiesc întrunite cumulativ fiind preluate și dezvoltate și de normele speciale în materie.[14] O altă etapă prealabilă este consimțământul pacientului de a primi un organ prin transplant. Pe lângă acestea, mai trebuie întrunite o serie de condiții speciale[15]: organul ce urmează a fi donat să fie un organ sănătos și perfect compatibil cu corpul primitorului care să nu fie grevat de existența unor boli cronice consumptive sau infecții de orice natură, care ar putea respinge, prin gravitatea lor, organul transplantat; donarea se poate efectua numai într-un centru autorizat, prelevarea și transplantul de organe, țesuturi sau celule de origine umană se efectuează de către medici de specialitate, în cadrul unor echipe special antrenate în acest scop, în unități sanitare publice sau private, autorizate de Ministerul Sănătăţii Publice și acreditate, la propunerea Agenției Naționale de Transplant[16].

În cazul prelevării de organe de la donatori decedaţi, trebuie îndeplinite cumulativ mai multe condiţii: *1. consimţământul în vederea prelevării* (poate fi dat fie de donator în timpul vieții – el trebuie să îmbrace forma scrisă, notarială, fiind dat expres pentru prelevare, ceea ce conduce la înscrierea donatorului în Registrul naţional al donatorilor de organe, ţesuturi şi celule[17] -, fie de soțul supraviețuitor sau rudele sale – părinți, descendenți, frate/soră sau

---

[12] Ungureanu, O., Munteanu, C., Drept civil. Persoanele (în reglementarea noului Cod civil), Bucureşti, Editura Hamangiu, 2011.

[13] Art. 1 din Directiva 2010/53/UE a Parlamentului European și a Consiliului din 7 iulie 2010 privind standardele de calitate și siguranță referitoare la organele umane destinate transplantului : ” Prezenta directivă stabilește normele vizând asigurarea unor standarde de calitate și de siguranță pentru organele umane (denumite în continuare „organe”) destinate transplantului uman, în vederea garantării unui nivel ridicat de protecție a sănătății umane”.

[14] Art. 68 Noul Cod civil.

[15] Mitu F., Turiceanu M., Gaitan A., *Transplantul de cord – consideraţii etice*, Revista Română de Bioetică, Vol. 9, Nr. 4, Octombrie - Decembrie 2011, p. 50-54.

[16] https://www.transplant.ro/

[17]Dispozițiile legale mai sus enunțate sunt în concordanță cu dispozițiile comunitare - în acest sens, art. 14 din Directiva 2010/53/UE a Parlamentului European: 2010/53/UE a Parlamentului European: ”Prelevarea de organe se efectuează numai după îndeplinirea tuturor cerințelor privind consimțământul sau autorizarea sau a cerințelor privind absența oricăror obiecții, în vigoare în statul membru

celelalte rude în linie colaterală până la gradul IV inclusiv, care vor avea probabil și vocație succesorală[18]); *2. donatorul să fi decedat, cu definirea juridică şi medicală a noţiunii* (din punct de vedere legal, art. 147 din Legea nr. 95/2006 distinge între donatorul decedat fără activitate cardiacă și donatorul decedat cu activitate cardiacă; cât privește donatorul decedat cu activitate cardiacă, acesta a suferit o moarte cerebrală, encefalică[19], care este consecința opririi prelungite a debitului sanguin cerebral[20], care antrenează distrugerea ireversibilă a creierului[21] și a structurilor subcorticale, dar cu funcțiile trunchiului cerebral nealterate; pacientul prezintă stare de comă, respirații spontane prezente și semne minime ale activității creierului la electroencefalogramă; această formă de viață presupune menținerea artificială, mecanică a respirației și activității inimii; dacă are loc moartea trunchiului cerebral concomitent sau ulterior acestui moment, se poate declara moartea creierului ca un întreg și a fiecărei celule cerebrale și reprezintă un moment ireversibil, în care indiferent de tipul de resuscitare medicală rapid instituită, recuperarea este imposibilă[22]; ca urmare a unei reanimări corespunzătoare, organele pot rămâne funcționale un timp scurt și pot fi prelevate); 3. *consimţământul primitorului* (consimţământ trebuie să existe pe toată perioada realizării transplantului).

3. Transplantul cardiac – consideraţii medicale

Transplantul de organe este unul dintre cele mai incitante proceduri medicale moderne. Progresele chirurgiei, înţelegerea mecanismelor imunologice ale respingerii grefei şi dezvoltarea tratamentelor imuno-supresoare au permis în anii 60-70 realizarea transplantului renal de la donatori vii, sub impulsul, în Franţa, al profesorului Jean Hamburger. A urmat ideea prelevării de organe de la pacientul în stare de comă depăşită, numită şi moarte cerebrală sau moarte encefalică, după cum am arătat mai devreme, ceea ce a corespuns fascinantei dezvoltări, câţiva ani mai târziu, a transplantului cardiac, activitate bine încadrată juridic. „Progresele cunoaşterii, dezvoltarea fulgurantă a noilor strategii terapeutice ce pun adesea delicate dileme etice asupra raportului risc-beneficiu, legitima exigenţă a pacienţilor de a putea beneficia de un maxim de informaţii, precum şi de o îngrijire perfectă, conform

---

respectiv”, cât şi cu cât și cu principiile directoare ale OMS - World Health Organisation, Resolution WHA63.22/2010, Guiding Principle 1: ” Cells, tissues and organs may be removed from the bodies of deceased persons for the purpose of transplantation if: (a) any consent required by law is obtained, and (b) there is no reason to believe that the deceased person objected to such removal”.

[18] În acest sens, art. 81 C. civ. și art. 147 pct. 4 din Legea nr. 95/2006.

[19] *Dupas B, Gayet-Delacroix M, Villers D, Antonioli D, Vecchierini MF, Soulillou JP*, Diagnosis of brain-death using two-phase spiral CT, Am J Neuroradiol 1998; 19:641–7

[20] Société française de neuroradiologie (SFNR), *Diagnostic par angioscanner de la mort encéphalique : recommandations*, Journal of Neuroradiology 2007; 34:217-219; Frampas E et al., *CT Angiography for Brain Death Diagnosis*, Pol J Radiol. 2014; 79: 417–421.

[21] *Leclerc X, Taschner CA, Vidal A, Strecker G, Savage J, Gauvrit JY, et al*., The role of spiral CT for the assessment of the intracranial circulation in suspected brain-death, J Neuroradiol 2006; 33:90-95; *Mollaret P, Goulon M.* Le coma dépassé. Rev Neurol 1959; 101: 3-15.

[22] *Machado C.*, Brain death. A reappraisal. New York: Springer. 2007:1–223.

exigenţelor artei, toate acestea participă la necesara reflecţie asupra stabilirii unor referenţiale de practică asupra cărora s-ar putea sprijini medicul pentru îngrijirea bolnavilor suferinzi de patologii mai mult sau mai puţin complexe, ce ţin de explorări şi terapeutici din ce în ce mai sofisticate”[23].

Primul transplant cardiac a fost realizat de Christiaan Barnard, chirurg cardiac la Cape Town, în Africa de Sud, pe 3 decembrie 1967.[24] Câteva luni mai târziu, în 1968, a fost urmat de Norman Shumway, în Statele Unite, iar pe 27 aprilie 1968, în Franţa, profesorii Christian Cabrol, Gérard Guiraudon şi Maurice Mercadier, la spitalul de la Pitié-Salpêtrière[25] realizează şi ei un transplant cardiac după metoda Barnard. Continuarea muncii de pionierat în această materie a fost posibilă graţie perseverenţei chirurgilor, cu toate că primul val de transplanturi a fost considerat un eşec etic şi medical. În România, la 5 aprilie 1973, Radu Deac a efectuat prima operație pe cord deschis, ajutat de profesorul Ioan Pop. Primul transplant de cord la om din România se leagă de numele chirurgilor cardiaci Radu Deac și Șerban Brădișteanu și a fost efectuat în 1999, la Spitalul de Urgență Floreasca. Două săptămâni mai târziu, pe 14 noiembrie 1999, a efectuat, la Târgu-Mureș, al doilea transplant din țară.[26]

Necesitatea unui transplant cardiac este evidentă dacă pacientul a fost internat de nenumărate ori la intervale din ce în ce mai mici din cauza acutizării insuficienţei cardiace; dacă medicaţia prezintă doze crescând şi scheme mai complexe pentru controlarea simptomatologiei; necesitatea unui dispozitiv de asistare ventriculară sau a unei inimi artificiale; un nivel reproductibil de VO2 mai mic de 14 ml/kg/min.[27] Transplantul cardiac este deci propus pacienţilor cu insuficienţă cardiacă gravă şi ireversibilă, pentru care speranţa de viaţă este limitată. Este necesar şi un bilanţ medical şi psihologic înainte de introducerea pacientului pe lista de transplant.[28]

În cazul acestui gen de transplant, cvasi-integralitatea inimii primitorului este îndepărtată după trecerea acestuia pe circulaţie extracorporală, pentru ca apoi să fie introdusă inima donatorului şi suturată de aortă, artera pulmonară şi venele cave superioară şi inferioară,

---

[23] Richard C, Marty J., *22 juin : journée nationale sur le don d'organes et la greffe*, Etics, Health and Death 2.0: The News, 29.06.2012.

[24] Glick S. Ethical aspects of organ transplantation. Assia Jew Med Ethics., Jan, 3(1):11-3, 1997.

[25] *Transplantation cardiaque*, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Heart_transplant.jpg?uselang=fr

[26] ŞTIINȚĂ Transplantul de cord în România, Agerpres, miercuri, 24 Iun 2015, 16:23 http://www.agerpres.ro/flux-documentare/2015/06/24/stiinta-transplantul-de-cord-in-romania-16-23-47.

[27] Mitu F., Turiceanu M., Gaitan A., *Transplantul de cord – consideraţii etice*, Revista Română de Bioetică, Vol. 9, Nr. 4, Octombrie - Decembrie 2011, p. 50-54.

[28] Triffaux J.M., Demoulin J.-C., Limet R., *„Arrachez-moi ce cœur!" de la crainte du rejet au délire après transplantation cardiaque*, Rev. med. Liège, 2002; 57:6: 389-392.

precum şi de pereţii exteriori ai auriculelor.[29] Grefa cardiacă este o operaţie dificilă, cu numeroase constrângeri (inima donatorului trebuie să mai bată în momentul prelevării; timpul scurt în care trebuie realizată intervenţia între prelevare şi implantare – maxim 10 ore, compatibilitatea imunologică între donator şi primitor care trebuie să fie cât mai bună cu putinţă pentru reducerea riscului de rejecţie). Este avută în vedere (numai în caz de urgenţă şi în lipsa unui grefon) şi implantarea unei inimi artificiale[30] în aşteptarea unei grefe de inimă organică. Probabilitate de supravieţuire la un an este de aproape 90 %, cu o durată de viaţă ce depăşeşte în general 10 ani.[31]

Concluzie

Definiţia morţii a evoluat în timp, în strânsă legătură, se pare, cu criteriile necesare prelevării de organe. Tehnicizarea îngrijirilor şi progresele ştiinţei ne fac să ne gândim la riscul pe care ni-l asumăm de a uita persoana şi de a utiliza omul ca mijloc, un produs de consum, o cutie cu scule. Pentru a nu cădea în această capcană, trebuie să ne raportăm la valorile fondatoare ale societăţii noastre şi să păstrăm un spirit lucid, plural, să ne păstrăm neliniştea şi preocuparea ca omul să rămână om, nu un produs de consum printre altele. „În inima morţii, a vieţii şi a frontierei din ce în ce mai fragile care le distinge, dincolo de privirea ştiinţifică şi de respectarea unui protocol, există (…) chestiuni etice, dar şi mize culturale, emoţionale şi societale care nu pot fi ignorate. Trebuie să gândim la actele noastre, conştienţi că posibilitatea de derivă este conţinută în însăşi libertatea noastră."[32]

Bibliografie:

Baudouin J.-L., Blondeau D., *Ethique de la mort et droit à la mort*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

Biaudet J., *Au cœur de la greffe: la socialisation secondaire des transplantés cardiaques*, Teză de doctorat în sociologie susţinută la Nancy pe 21 noiembrie 2016.

Bossi L., *Mort ou vivant?*, Le Débat, vol. 1, nº 163, 2011.

Dănişor D., Cercel S., *Les définitions de la mort et le respect dû à la personne décédée*, SCOL, Craiova, nr. 1-2/2014.

Détrez C., *La construction sociale du corps*, Seuil, Paris, 2002.

Dupas B., Gayet-Delacroix M., Villers D., Antonioli D., Vecchierini M.F., Soulillou J.P., *Diagnosis of brain-death using two-phase spiral CT*, Am J Neuroradiol 1998.

---

[29] Taylor D.O., Edwards L.B., Boucek M.M. *et al.*, *Registry of the International Society for Heart and Lung Transplantation: twenty-fourth official adult heart transplant report—2007*, J Heart Lung Transplant, 2007; 26:769–781.

[30] Hernandez A.F., Shea A.M., Milano C.A. *et al.*, *Long-term outcomes and costs of ventricular assist devices among medicare beneficiaries*, JAMA 2008; 300:2398-2406.

[31] *Greffe d'organes : données générales et méthodes*, *Quelques chiffres clés et leur contexte* https://www.agence-biomedecine.fr/annexes/bilan2014/donnees/organes/02-organes/pdf/methodes.pdf

[32] *Don d'organes à cœur arrêté (DCA)*, Conseil d'éthique clinique, Hôpitaux Universitaires de Genève, http://www.hug-ge.ch/

Frampas E et al., *CT Angiography for Brain Death Diagnosis*, Pol J Radiol, 2014.

Glick S., *Ethical aspects of organ transplantation*, Assia Jew Med Ethics., Jan, 3(1), 1997.

Hernandez A.F., Shea A.M., Milano C.A. *et al.*, Long-term outcomes and costs of ventricular assist devices among medicare beneficiaries, JAMA, 2008.

Istrătoaie O., *La définition médicale de la mort*, SCOL, Craiova, nr. 1-2/2015.

Le Bréton D., *La chair à vif. De la leçon d'anatomie aux greffes d'organes*, Métailié, Paris, 2008.

Leclerc X, Taschner CA, Vidal A, Strecker G, Savage J, Gauvrit JY, et al., *The role of spiral CT for the assessment of the intracranial circulation in suspected brain-death*, J Neuroradiol 2006.

Machado C., *Brain death. A reappraisal*, New York: Springer, 2007.

Mitu F., Turiceanu M., Gaitan A., *Transplantul de cord – consideraţii etice*, Revista Română de Bioetică, Vol. 9, Nr. 4, Octombrie - Decembrie 2011.

Mollaret P, Goulon M., *Le coma dépassé*, Rev Neurol 1959.

Pallis C., *Brainstem death*, in Braakman R, ed. *Handbook of clinical neurology: head injury*. Amsterdam: Elsevier Science Publisher BV, 1990.

Pommier E., *Mort cérébrale et transplantation d'organes selon Hans Jonas*, in MAGPHILO, *La Bioéthique*, 2010; Bossi L., *Histoire naturelle de l'âme*, PUF, Paris, 2003.

Richard C, Marty J., *22 juin : journée nationale sur le don d'organes et la greffe*, Etics, Health and Death 2.0: The News, 29.06.2012.

Saint-Arnaud J., *Les critères de détermination de la mort et la conception du corps humain*, Frontières, vol. 7, nº 2, 1994.

Taylor D.O., Edwards L.B., Boucek M.M. *et al.*, Registry of the International Society for Heart and Lung Transplantation: twenty-fourth official adult heart transplant report—2007, J Heart Lung Transplant, 2007.

Triffaux J.M., Demoulin J.-C., Limet R., *„Arrachez-moi ce cœur!" de la crainte du rejet au délire après transplantation cardiaque*, Rev. med. Liège, 2002.

Ungureanu, O., Munteanu, C., *Drept civil. Persoanele (în reglementarea noului Cod civil)*, Bucureşti, Editura Hamangiu, 2011.

ELEMENTS OF CHRISTIAN ARCHETYPOLOGY: THE ENIPOSTATIC EGO IN ST. AUGUSTINE'S *SOLILOQUIORUM*

Adriana Claudia Cîteia

Assoc. Prof., PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The study proposes to analyze some elements of Christian Archetipology, from the perspective of Augustine 's text Soliloquiorum. Augustin propose a first-person experience of knowing and finding the God in a personal space. My aim was to explore the facets of Identity, beginning with it Christian roots. Saint Augustine's text turn the Self in a space of profound inwardness.
The prehistory of the term identity is extremely complex, so that the analysis of the relation between self knowledge and self care (between gnosis and epimeleia), the analysis of the metamorphosis types was done with a concern for:
- the rethinking of some concepts borrowed from the antique philosophy and Christian tradition or, for
- the separation of the two thinking paradigms and the appearance of new concepts resulted from the need of originality, of philosophical autonomy.
In the antique and medieval Christian philosophy, the return to the self is defined as a descending in an internal abyss, in a space in which takes place the search for and discovery of the divine. In Christianism, the self knowledge gains heroic dimensions since it implies an enormous effort of epektasis (spiritual ascension). The metamorphosis of the parepidemical identity are conditioned by ascetism as self work on oneself, and kenosis, self depletion, as a condition of knowing the Truth.

Keywords : Identity, Self, archetipology, Good, katabasis

« În timp ce îmi frământam mintea îndelung cu multe şi felurite probleme şi de zile întregi încercam să mă analizez pe mine însumi şi să aflu partea cea bună din mine şi ce rău ar trebui să evit, mi s-a adresat deodată cineva din mine sau din afara mea sau dinlăuntrul meu, nu ştiu; fiindcă Eul meu este cel pe care mă străduiesc să-l cunosc[1]».

[1] Sfântul Augustin, *Solilocvii*, trad., studiu introductiv şi note Gheorghe I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 41.

Efortul autodiegetic, căutarea Binelui sinonim cu Impărăţia interioară, trezeşte Eul căutat, un Eu parepidemic, aşa cum o dempnstrează lunga invocaţie de la începutul *Solilocviilor*.

Descoperirea de sine este intermediată de Divinitate[2] ; Dumnezeu este sursa capacităţii de a discerne Binele de Rău şi a liberului arbitru :

« Doamne, tu prin care separăm bunele de rele (*Deus per quem a malis bona separamus*) ; care armonizează contrariile interioare, prin care suntem robi, dar şi stăpâni şi puternici ».

Expresia « robi şi stăpâni » alătură două valori creştine fundamentale: smerenia şi monotropia. În arhetipologia parepidemică creştină, disjuncţiile sunt opera liberului arbitru, iar *concordia discors*, coincidenţa contrariilor este expresia monotropiei, a orientării de sine exclusiv spre Divin.

Verbele *ne conduci* (spre Adevăr)- *Deus qui nos in omnem veritatem inducis,*
ne aduci (pe calea dreaptă)- *Deus qui nos revocas in viam,*
ne îndrepţi (spre Poarta Raiului)- *Deus qui nos deducis ad ianuam,*
ne dai (pâinea vieţii)- *Deus qui nobis panem vitae das*[3]

sunt verbe ale traiectoriei parepidemice, axiale, ascendente, condiţionate de mijlocirea divină. Scara celor patru verbe începe cu căutarea Adevărului şi culminează cu Pâinea Vieţii. Psihogeografia creştină se conturează astfel, pe trei axe :

1. căutarea orientată spre Adevăr (idee asupra căreia Sfântul Augustin revine: *te solum sequor, te solum quaero*[4]- pe Tine te urmez, pe Tine te caut*)*
2. căutarea de sine călăuzită de Adevăr : *Dic mihi, quo attendam, ut aspiciam Te...recipe, oro, fugitivum tuum*- adu înapoi oaia rătăcită ; *ad Te mihi redundum essentio*- la Tine trebuie să revin ; *quomodo ad Te perveniatur doce me*- învaţă-mă cum să ajung la Tine.

Căutarea/ rătăcirea este îndelungă, îngreunată de îgnoranţă şi de lipsa virtuţilor creştine :

« nu şiu încă pe ce cale aş putea ajunge la Tine. Oferă-mi, arată-mi, dăruieşte-mi proviziile necesare drumului (*sed unde at Te perveniatur, ignoro. Tu mihi suggere, tu ostende, tu viaticum praebe).*

« Proviziile » sunt credinţa, virtutea, cunoaşterea.

3. căutarea devine sinonimă cu întoarcerea spre sine, căutare de şi prin Dumnezeu.

Deus per quem este Dumnezeu prin care se produce redescoperirea de sine ; *Deus qui* este Dumnezeu care oferă pâinea vieţii, deschide Porţile Raiului; *Deus qui* este Dumnezeul garant al unei traiectorii identitare împlinite eshatologic.

Descoperirea omului lăuntric, a unui sine-oglindă, capabil să reflecte chipul lui Dumnezeu a încurajat efortul de imitare a lui Christos, de asimilare a modelului absolut[5].

Katabaza creştină- coborârea în sine şi căutarea împărăţiei divine interioare a fost definită ca explorare a abisului ignoranţei, premergătoare unirii mistice[6]. Modelul creştin al regresiei

---

[2] *Ibidem,* p. 49.
[3] *Ibidem*, p. 50-51.
[4] *Ibidem,* p. 54.
[5] Verbele *mimesthai, synmimesthai* (1Corinteni 1, 10) sugerează nevoia de coeziune creştină, adoptarea unui model de viaţă –*typos* (IITessaloniceni 3,9), *hypogrammos* (I Petru 2, 21), inspirat de Iisus, apostoli şi sfinţi. Adriana Cîteia, „Hypogrammos, modelul neotestamentar al martiriului", *Pontica* (2000-2001) XXXIII-XXXIV: p. 525-535, cu biliografia asupra problemei.
[6] *Ibidem*, p. 122.

propune o formă de relaţionare cu divinul, de consolidare a identităţii parepidemice, dar şi de evidenţiere a eshatologiei sinelui.

În căutarea de sine, pot fi identificate cel puţin două tipuri de regresie:

a. *Katabaza ca formă de exprimare a identităţii parepidemice*, *ca modalitate de relaţionare cu divinul* şi de evidenţiere a componentei eshatologice a sinelui;

b. *Katabaza ca formă de exprimare a identităţii metairetice*, care accentuează componenta istorică a sinelui.

În ambele tipuri de regresie, sinele trece pe un plan secund: în primul tip, faţă de divinitate, metamorfoza identităţii având sensul de *metanoia*[7], iar în al doilea tip, faţă de semnificaţia autosugestivă a unui model.

Vocabularul dogmatic a utilizat termenul *ipostas* pentru a desemna ceea ce individualizează persoanele Treimii, fără a afecta unitatea de esenţă şi intermobilitatea trinitară (*perihoreza*)[8]. Termenul a fost util în polemica cu ereziile subordinaţioniste[9] şi a fost preluat, cu consecinţe majore, în antropologia dogmatică.

Dacă omul a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (*kata eikon kai homoioma*), axa sa identitară este de natură enipostatică? Autonomia sa este circumscrisă liberului arbitru sau poate fi definită şi prin devierea polului identitar de la divinitate către sine?

Termenul *ipostas* are cel puţin două semnificaţii în filosofia creştină: uneori a fost tradus prin existenţă, fără consecinţe dogmatice majore, alteori se referă la ceea ce există prin sine însuşi. În antropologia creştină, termenul *ipostas* defineşte identitatea individuală, capabilă de metamorfoză, în sensul pozitiv al *anakainozei* sau în sensul negativ, *paraipostatic*[10], în virtutea creării omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi a înzestrării lui cu liber arbitru. Individul uman este un ipostas înzestrat cu raţiune[11].

Dogma theandrismului christic a sporit însă confuzia identitară: există un ipostas sau două în Christos? (întrebări cu evidente nuanţe monofizite). Dacă omul a fost creat *kata eikon*, are o natură dublu ipostatică? Care este elementul care face diferenţa între ipostas şi individualitate?

Anakainoza individuală, posibilă prin crearea omului *kata eikon* a dus la definirea persoanei umane ca „duh întrupat" (*nous*), legat de o natură animală pe care o enipostaziază, căreia îi rămâne juxtapus, dominând-o[12]. După secolul al IV-lea, în literatura dogmatică *nous* a fost explicat ca loc al libertăţii, facultate a autodeterminării. Identitatea individuală este definită, în acelaşi context drept capacitatea individului de a se distinge de propria sa natură, de a o depăşi conţinând-o, de a o enipostazia.

---

[7] A. D. Nock, *Conversion, the old and new in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hipo*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

[8] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 2, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 98.

[9] Adolf von Harnack, *Istoria dogmei: Introducere în doctrinele creştine fundamentale,* Editura Herald, Bucureşti, 2007, p. 194-199.

[10] Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei creştine*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2000, p. 191-219.

[11] Vladimir Loski, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2002, p. 105-134.

[12] *Ibidem,* p. 113.

Pentru om ca ipostas creat[13], metamorfoza se poate produce în sens pozitiv (*epektasis, anakainosis*), dar şi în sens negativ, paraipostatic[14], ca rezultat al capacităţii umane de autodeterminare. Confuziile în definirea identităţii individuale şi a metamorfozei identitare au persistat, accentuate de problematica voinţei personale.

În creştinism, voinţa proprie se află într-o contradicţie ireconciliabilă cu voinţa comună a Bisericii ca trup al lui Christos. Arhetipul ipostatic nu se poate defini decât prin relaţia cu divinitatea, şi nu prin opoziţie cu ceea ce este impropriu eului. Individualitatea enipostatică nu se construieşte în jurul unui sine particular, ci în jurul unui sine theandric[15], dobândit prin crearea omului *kata eikon*. În acest context, identitatea multiplă, *poliipostatică* este rezultatul îndepărtării de Dumnezeu, al păcatului adamic şi al păcatelor personale.

Identitatea poliipostatică poate fi definită şi ca identitate parepidemică cu sens colectiv[16], suma tuturor identităţilor individuale, având Biserica drept conştiinţă unică de sine.

Persistă însă o incertitudine: eul enipostatic este rezultatul unei depersonalizări voite sau este doar un model rezultat din speculaţia dogmatică asupra creării *kata eikon*, fără consecinţe practice notabile?

Captiv între păcatul originar şi alternativa anakainozei, omul Antichităţii şi Evului Mediu a avut de înfruntat o traiectorie identitară dificilă:

-pe de o parte, moştenirea componentei identitare adamice, care anulează autonomia individului, legându-l iremediabil de trecutul său paradisiac pierdut,

-pe de altă parte, o identitate ipostatică, sinonimă cu perspectiva îndumnezeirii firii umane.

Prima motivează îngăduinţa faţă de sine, cea de a doua, dispreţul faţă de sinele impregnat de păcatul strămoşesc.

Individualitatea enipostatică, definită prin raportarea la celălalt, la „aproapele" sporeşte şi mai mult confuzia identitară: ipostasul uman se poate manifesta în deplina sa diversitate sau este doar un fragment al unui trup unic, încorporat în „omenitatea christică", nevoit să se conformeze unei conduite impuse dogmatic şi prin tradiţie? Identitatea parepidemică produce depersonalizare? Identitatea parepidemică este colectivă sau personală? Care este diferenţa între *autexousia* (autodeterminarea în sens creştin) şi autonomia individului în sensul său profan? Cum se poate face corect distincţia între relaţia perihoretică dintre ipostasurile divine şi relaţia anakrasică dintre om şi divinitate?

Arhetipul anakrasic pare să aibă două regiuni:

- sinele profund, care conţine suma tuturor potenţelor umane obţinute prin crearea *kata eikon*,

- şi sinele receptor al prezenţei divine, fortăreaţa interioară, *cor absconditum*.

Această structură îngreunează sau anulează posibilitatea autocunoaşterii? Este autocunoaşterea un demers sisific la care omul ar trebui să renunţe? Soluţia autocunoaşterii intermediate, prin imitarea modelului christic şi prin căutarea polului divin interior este corectă?

---

[13] Maxim Mărturisitorul, *De Ambiguis* 10, 38, 1180B-C., *apud* Vladimir Loski, loc.cit.
[14] N. Matsoukas, *Istoria filosofiei creştine*, ed.cit., p. 199.
[15] Divino-uman.
[16] Evanghelia după Matei 18, 20.

Este autocunoaşterea sinonimă cu anamneza, cu nostalgia paradisului pierdut şi cu fuga de lume, în identitatea parepidemică?

Textul augustinian deschide astfel direcţiile explorării de sine, ale autocunoaşterii pe axa parapidemică a definirii personalităţii creştinului strîin şi călător pe pământ.

BIBLIOGRAFIE:

Sfântul Augustin, *Solilocvii*, trad., studiu introductiv şi note Gheorghe I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993

Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica,* III, 2, Editura Scripta, Bucureşti, 1993

Cîteia, Adriana, „Hypogrammos, modelul neotestamentar al martiriului", *Pontica* (2000-2001) XXXIII-XXXIV: p. 525-535

von Harnack, Adolf, *Istoria dogmei: Introducere în doctrinele creştine fundamentale,* Editura Herald, Bucureşti, 2007

Loski, Vladimir, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2002

Matsoukas, Nikolaos, *Istoria filosofiei creştine*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2000

Nock,A. D., *Conversion, the old and new in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hipo*, Oxford, Oxford University Press, 1961.